



هذا كتاب المرات من
الاصول الشريف
يبحث فيه عن
الدلة الاربعة
اعني الكتاب
والسنن
والاجماع
والقياس
متم

بقربته له بحسب الناطق والثالث كالشاهد له بالتعجب والرابع
كاللون للجسم المصنوع المبين له في الصدق والمساوي له في الوحدانية
سوى ذلك اعراض غريبة لا يثبت عنها في علم

ما أخذ المرات والمرقات شرح المغني للغاوي وشرح اصول
مختصر ابن الحاجب المحقق وحاشية للعلامة التفتازاني
والتوضيح والتلويح وفصول البدايع واحد
اصول فخر الاسلام ابن دوسم

1487

Süleyman ve Fatih Kütüphanesi	
Y. 1	Fatih
Eski Arşiv	1386

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهذا هم بنور
توفيقه الى الطرط المستقيم شرع لهم الاحكام بطول العيم
ووفوقهم الاستنباطها بفضله الفخيم لينجو المرديان فينجو
عن عذاب الجحيم ويخلصوا بالمنجيات فيخلصوا بالتعظيم
المقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
من الضمير الصحيح وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من
اتى الله بقلب سليم والصلوة والسلام على من ابد من عنده
بالكتاب الحكيم وسدد بناه صبح الحق بنسنته الجريم محمد
واله وصحبه المجرمين على تشييم العقيم والقائمين بالنوا
بانوار الارء ظلم شبه كالطير ما جاد الفحام به معه على الفيم
ونبت القضم في مهامه القضم اما بعد فان اولى ما تفرجه
القرايح القوارح واعلى ما يتجنى الى تحصيله الجوار الجوارح ما
يتوسله به وسيلة الففران ويتوصل به الى زريعة الرضوان وهو
علم الاصول الذي به يقتل ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يحتل
عري الدقايق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء الفظام والفضلاء
الكرام بواهم الله تقادار السلام كتيما مقبرة مطولة ومختصرة كل

منها

منها يشفي ذالعة ويسقي ذالقة لا سيما اصول الامام فخر الاسلام
فان قلاعة في بيضاء الاصول ادرع هين الحصول شهدت بحلالة
قدره كلمة الكلمة الفحول وذهدت في تنقصه شانه اسنة السنة
الفسول فالاقدام بعد ما على تصنيف في الاصول وترصيف ابواب
وفصول كالامانة بالفرقة حين الاستعانة باليم والافاشة بالقطرة
عند الاشفاة باليم نعم ان قصد احد تهذيب الكلام واتقريبه
الى الافهام او استطلاع رأي ريس مقام والذبح عنه بكشف المرام
وتحقيق المقام لساغ له العزم والعلا لاقدام وان لم يجب
الحسد اللئيم ومن يقف اشار الهزير سطر به طرا
يح حمر الوحشر اذ صوراع شئ مع اني بالقصور معزوف ومن
بحور نحور النجار ير مغزق قد استهوان الشفور بمكنونات
ظما اثر الاحبار واستهاسني العشور على مخزونات سرائر
الاخيار ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب ولم اجد
عليه دليلا سوا النقد والتهذيب فرتبت اولا عجالة
انيق النظام بل مجلة ريق الانتظام منظوية على زبدة او
افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع
زوائد من فوائد افشها سهام النظر الصائب وقلايد
اقتضتها اصطاد

اصطاد

من فرائد نظمها ايدى الفكر الشاقب ثم القيتها في ذوايا
 الهجران ونسحت عليها عناكب النسيان لما اتى في زمان
 غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في البر والبحر بما كسب
 كسبت اى العباد افضل وسمهم ديدنهم الجور عن البيل السداد ونبه
 الرشاد وامثل هجيراهم تمرير الادم باسنة شداد والسنة حداد
 قد سلكو اترقات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا ودليلا ام تحسب
 تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الاكابر انعام بل هم اضل
 سبيلا حتى امرت بلسان الالهام لا كونه ان اميط عن وجهها اللثام
 واضهرها بين ظهر الى الانام فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد واميت
 سهدا في الاجتهاد وسهرة في الارتياح فاجتات بحمد الله الفضل
 الندى وتوفيقه كالبدن من مشرق بدا اضاءت بها سبل الفروع قويمه
 وامسى بها نهج الاصول مستد اباها نال اغصان الفروع نضارة بها صار
 بنيان الاصول مشيدا فاثرات الحدا وقحة وجهها تجلت لهم عقدة
 ودرامند الشن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كل ما فيها بقل مؤكدا ومن
 جد في تحصيلها جمع خضمه ولو كان عون النخم سيفا مهتدا الهى كما
 فقت للجمع اعطها قبول الى الاصحاب دهر انا نخلد لقل لسان صان الله
 من اذى يقول ويدعوى اليها مجدا جز الله تعالى اولاه خير بما سمي

هذا اشارة الى ما وقع بعد سويد المثنى
 وهو انى الى في مناسى الى اهدا ذهب
 في طريق فارى لجالا ابيض الثياب
 على هيئة السادات يوتون الى
 جهتي فاذا اقربوني ينتصبني
 راسهم فاصفحه فيقولونى ربت
 في الاصول متنازل لا تظهر فانه
 مستدرا الى ما كتبت لاظهر بل لا
 تتبع كلام القوم والعشور الى مقاصد
 فلا يقل عذرى وبلغ غاية الاحكام
 الاحكام في اظهار يستفاد منه فاذا
 ارى منه ذلك التمرت ما ثا مرى به
 فبعد استقيضت قصص الرويا
 لبعض اصحابى من الصالحاء فقال ان
 امر بشرحه لانه يحتاج اليه وبدون
 لا يستفاد منه كمال الاستفادة بعد ذلك
 اقدمت على الشرح بحمد الله تعالى اللهم
 يسرلى انماه

واولاه في اخراه عيشا مرغدا ثم لما احست فيها الاجاز وان لم يبلغ
 مرتبة الانجاز وانست فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلا فشرحتها
 شرها يتضمن بسط اجازها بكتف نكتها وبرزها ويشتمل على حل
 اشكالها بما طر اعضاها وتفصل اجمالها مع تحقيق المرام وفوق ما يراد
 وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد بمعان يلتذ بذكرها القلوب وينشرح
 الصدور والفاظ تتلا ولا خلا الصدور كأنها نور على نور كان الشرا
 في علقت في جبينه وفي النفه الثعري وفي خذه القمر وسميته مرآة الاصول
 في شرح مرقاة الوصول متفرعا الى الله تعالى ان ينفع بالمحصلين ويجعله
 سببا لنجاتي في يوم الدين ثم المأمون عن الامتنان والمرجو من المجهول
 على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار
 لعله يوضح من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار
 وان وقع مشرة وذلل او وجد في حقوة وخلل فعلى الواقف ذى المروءة ان
 يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستوجب والعزل فان ترك الا
 ساءة من اخوان الزمان نهاية ما يبتغى عندهم من الاحسان شعر لئن
 ادركت في نظمي فتوارا ووهنا في بيانى للمعانى فلا تنسب بنقضات
 رقص على مقدار تنشيط الزمان وهانا انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا
 بالملك الوهاب وهو الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب بسم الله

الدين عبارة عن اعتقادات
الخاصة والعامة المرصية

كما ينبغي ما يثبتني عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا
وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما
هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية وايد
اي قوى فروعه اي الدين والمراد ما يثبتني العقائد من الا
حكام الفرعية العملية بالكتاب متعلق بايد المبين اي الكاشف
لا يخفى على الناس من الحق او الواضح الامجاز ومصليا عطوف
على حامدا على مقوم اي مستد سنن اليقين بظنهم جميع
سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه السلام
ابهم للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم درجات والمؤمنين اي
المتفقيين على استحسان استصحابه اي عدايتنا صحت حسنا
اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول
والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاشهاد على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الأدلة المتفق عليها
صريحاً لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقاً وواحد منها اعني
القياس في ظن الاستحسان الذي هو قياس حفي لانه مظهر
لامشبه ولانه فرع الثلاثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها
بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان
النفي اما مناه او منهم فلا بد من امرين وقد الاستحسان لثبوت
اي شافعية
اي امام اعظم

الرحمن الرحيم الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتداء وحامدا
حالا اخرى اما عن الاولى او ضميرها على الترادف او تدخل والله لا اول او فوق
والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب حامدا لهذه الطريقة على
الطرق المتعارفة اشعارهم بالتوفيق بين ما اخرج ابو عوانه
وابن جنان كل اوديبا لا يبداء فيه اسم الله الرحمن الرحيم فهو
اجزم وما اخرج النسائي وابوداود كل كلام لا يبداء فيه الحمد لله
فهو اجزم ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من
حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك
والتلبس بالتسمية والحمد لله والصلو فلما قيد بالاحوال علم
انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها او لا يوجد للمقيد
بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري
بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاتي باق بعده والجمع
يمكن بان يحل احدهما على الحقيقة واخرى على الاضافي فتاسي با
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنفقت عليه
وترك العاطف لانها عن التبعية المحللة بالتسوية لمن مع الله
تعاشر الموصول للتخفيف شديداي احكم من الشيد وهو الجحش وفي الا
ساس مناد القصير واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما
لغة

يعق اما حال من ضمير ابتداء وهو
ذو الحال الاولى او عن ضمير الحال
الاول وهو الضمير الذي توفى في قوله
متبركا وهو الحال والاولى من
اي لا يتحقق ولا يتم بحيث ينقطع
ينتهي وهو بناء على ان يحصل الابتداء
بكل واحد من التسمية والتحميد فيكون
وانتوفيق وتطهير الحركة من مبتداء
معين الى منتهى معين فانها لا يوجد ولا
يتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت
الحركة للجسم في كل جزء من اجزاء
المسافة فليتام بهم

اي جميع العبادات

عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرت
 مبتنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها القرية وليس كذلك
 لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى
 اخر كما يتحقق في موضعه **بعد** اي بعد الحمد لله تعالى والصلاة على
 النبي صلى الله عليه وسلم واله فهذه الفاء اما توهيم اما او على تقد
 يرها في النظم الكلام والثانيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم
 وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل الاصول
 الفر جمع غرة يقال فلان غرة قوم اي سيدهم وغرة كل شئ اوله
 واكرمه وتجار المعقول والمنقول الدر جمع درة والمعقول القياس
 والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة با
^{الكتاب الستة}
 بالتوعين خالية عن العبارات المدخولة اي المفسنة والادخل
 العيب حالية اي متزينة بالاشارات الى الدقايق والاسرار
 المقبولة عند اولى الابصار تقويم اي مقوم ومعدل بميزان
 برهان الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره في الاصول الى مستصفي
 حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسائله
 والمستصفي المسائل الصافية عن ثواب الشوك والاهام فكان
 هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القوائد
 والمسائل النظرية اي مجلة بتهذيبه اي بسبب كون ذلك النظم مهد

مهدبا منقها مع الاحكام اي مع كون حكما متيناً من التفتيح و
 والاختصار حتى لو اقدم احد على التفتيح والايجاز لادى الى تفتيح و
 الفاظه ونحوها بغاية تبينه بسبب كمال توضيح المراد المطلوب منار
 وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اي طريق كثرة الاسرار يعني ان فحواها
 بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كثرة
 اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراط الى النيل والوصول
 رتبها اي مجلة معولاً معتمداً في تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك
 العلامة وتوفيه العناية تخليص الشخص على محنة توجهت اليه والتوفيق
 تهيئته اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وسميتها مرقاة الوصول
 الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب العلى فليصل بها
 فتلك الى نيل العلى خير سبيل ^{استئذ الله تعالى حال من فاعل رتبها كفاية}
 من كنز الهداية حتى استغنى في تقرير الكلام ولا احتياج الى احد من الانام
 واستئذ الله تعالى وقاية اي حفظاً الاقدام العقل والنظم عن الدلائل العارضة
 بمارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المرام ولا ازيغ عن منهج الرشاد
 في البداية والنهاية متعلق بالدلائل والوقاية على الفرد والاستقرار ان
 اي الله تعالى قريب ثميل لا تحقيق بحسب اي سمع كذا نقل عن ابن
 الانبار في تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادي عن فاني قريب اجيب

دعوة الداع اذا دعاه فلا يرد السئال المشهور عليه لاعلى غيره
توكلا وهو قوله تفويض الامر الى الغير والية والى غيره انيب ارجع
اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة
اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهو التوفيم التقويم و
الميزان والبرهان والمحصول والاحكام والامعنى والتفيع والتبيين
والمنازل والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتفسير والتحقيق و
اربعة عشرة من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي
والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكفر والهداية
والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها ثابت اشكاف
ولا يحكم حولها وصية التعف **مقدمة** اي هذه مقدمة في تبين حد
العلم وتعيين موضوعه وغاية فان طالب كثرة منظومة بجهة
وحد حقه ان يعرفها بالياء من من فوات ما يعنى وضاع وقته
فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريف الذي
يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر
المطالب والموارد الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا
لكنه اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولان اختلاف في
تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فلجزم بان

بات سميه ليس عينا ولما اقتضا المقام تقديم او الالف قدم فقال
اصول الفقه وهو لقب لهذا الفن مشعر بكون مبنى الفقه الذي
به ينال السعادة الدينية والانيوية منقول عن مركب اضافي
فله جلا اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقي على وجه لزم منه
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التيق ^{اي باعتبار القبي واعتبار التركيب الاضافي} الاضافي فلزم تقديم
غير المقصور بالذات وقدم صهنا المقصور على وجه لم يلزم منه
التكرار باختيار تعريف ارجع على المشهور حيث قيل علم اي ملكة
يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد ^{صفة ملك} اعمدة
بعد اخرى فلا يدخل علم الله وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام
وان شمل الملكات كلها او اصول وقواعد اواركانها فيدخل
علم المذكور وتخرج بقوله يعرف به لان الباء بيئية احوال
والاحكام الشرعية اي المنسوبة الى شريعة محمد عليه السلام بكونها منصوبة
فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي
هو بعضها المعجزات التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله
موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام ^{م اعظم} فبمعنى استفادتها من تلك
الادلة من حيث ان بها تلك الاحوال دخلا في اثبات الثانية
اي الاحكام بالاولى والادلة فقول علم كالجنس والباقي كالفصل

ولا شك ان المتبادر من العبارة
انه علم يعرف العالم بسبب ذلك العلم
تلك احواله فيخرج العلوم المذكورة
بالضرورة لان علم الله تعالى بتلك
الاحكام ليس بسبب العلم بالقوا
عد وكذا علم الرسول وجبرائيل عليهما
السلام

والدليل لغة يقال للمرشد وهو
النائب والذاكر والمباشر
هذا ما مرّح به في الأحكام

والمعرفة تطلق على التصور والادراك الجزئي والبيسط تصور كان
او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاختصاص الادراكين اذا
تخلل بينهما عدم والمراد بهما ادراك الاحوال الجزئية على وجه
اتصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى مطلوب جزئي
وهو اعني من النظر فيه نفسه والنظر في احوال وصفاته فيشأول
المقدّمات التي هي بحسب الترتيب والمفرد الذي انظر في احوال
او صولاته كالعالم للصانع المحسوس الى وجود الصانع والثاني هو
المراد بهما اذا المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالها امراضها الذاتية لاحقة بها باعتبار
دلائلها على الاحكام مطلقا وعند التعارض او باعتبار استنباط
الاحكام منها وبالأدلة المنفصلة جزئيات الادلة الاجمالية
والادلة العقلية المأخوذة من السموات المنتهية بالآخرة
اليها كالدلالة المذكورة في الهداية وغيرها وبالحكماء في خطاب
الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب و
الاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان و
الانعدام وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع
الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعينية والسببية والمائية
واللزوم بكونه بحيث لا يمكن دفعه

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون قسرا الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف
قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم
جعل الاقتضاء اعني من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار
و يدخل الاحوال في الاشياء كونها معتبرة في كبر الاقتران
او ملازمة الاستثنا في المنجس للمطلوب الفقهي سواء
كانت محولات لهما او اجزئية لهما او اوصافا وقيودا
فيهما وسواء نشأت من الادلة لكونها مشتقة للاحكام
وقطعية وظننية وخاصة وعامة ومشركة ورجحية
عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من احكام كاحوال الحكم
فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الحكم الاحكام يثبت
بأي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية اعني ان عملة القدر والجنس
او المالية وكاحوال المحاكم به فان بعض الافعال كالفقوبة
مثلا لا يثبت بالقياس وكالحكم عليه فانها تختلف
باعتداله وبالنظر الى وجود العوارض على الاصلية وعدمها
فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها

والخطاب جنس وخرج اضافة الى الله خطاب غير الله ووصفه
بالمستعلق بافعال المكلفين خرج
خطابه المتعلق بآياته وصفاته وافعاله
وجبت الصلوة والاوجب من باب الاقتضاء لكن فيه
بالقرينة نسيئة كانت او سببية وكما تعلق بالارث
كالعقود الضرورية المترتبة على ذلك بالارث فلا
يحد التهم المذكور روي

للمرء في الحنيفة لا يثبت بالقياس بل بالنسبة
وهو فعل المكلفين مثل كونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك روي
سواء كان الذم على عدم وجوبها للمجنون اذا كان قادرا على التصار
لان المجنون لا اهلية للزكوة وكذا الصبيان

من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه
 معرّفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى
 ادلة معينة تحتاج في استنباطها الى معرفة احوال الادلة
 والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفاصيله
 فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد
 الاستنباط ويسمى العلم المتكدر بتعريفها على ذلك الوجه
 اصول الفقه هذا والمشهور في تعريف العلم بالقواعد التي
 يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها البعد
 التفصيلية ومعدل عنه ههنا الوجهين الاول ان المتبادر
 من القواعد بناء على ما تقرّر عندهم ان اسم العلم لا يطلق
 حقيقة الا على القواعد او ادراكها والمكسبة الحاصلة من ادراكها
 مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس
 بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد
 بالتوصل كما صرحوا به ضم القواعد الكلية الى صغرى ههنا
 الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول
 يخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من القوا
 عد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن

سواء من القواعد مثل فان
 مسألة فقهية مستندة الى
 دليل معين وهو اقيمو القواعد
 تحتاج في استنباطها الى
 معرفة حالة وهوان الامر المطلق
 من اشارة بوجوب الوجوب الروي
 اعلم ان القواعد القطعية الكلية
 الاجمالية التي تكون كبر الدليل الاقتران
 وملازمة في الدليل الاستنباطي كما يقال
 في الدليل الاقتران هذا حكم دل على ثبوت
 القياس الصحيح وكما حكم دل على
 ثبوت القياس الصحيح فهو ثابت فكذا
 الحكم ثابت وفي الدليل الاستنباطي كما
 دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم
 يكون ثابتا لكن القياس الصحيح
 دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا
 ثابتا

او الوجه المذكور
 في تعريفها على وجه

وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما
 يصح ان يقع كبرى خاصة ويذكر علم مسائل الاحوال تحت العلم
 بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
 عن الاحوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعبرة
 في الكلية القاعدة فخلق المفهومات المتعارفة وكفى بهذا سببا للعدول
الثاني ان مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل
 القريب بقربة الباء بسبب الظاهر في السبب القريب والطلاق
 التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه
 وليس بمستقيم لما تقرّر في الكتب الميزانية ان التوصل القريب المجموع
 المتقدمين لا كبرى وحدها **والفقه** فان قيل لا ينتقض هذا الحد
 بعلم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام بتلك القواعد فانه
 يصدق عليها مع انها ليست من المحدود قلنا لان الفرق بين هذه
 العبارة وبين ما سبق من قولنا يعرف به ليس بكثير **والفقه** لما فرغ
 من التعريف القبي في شرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار
 الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مركباته الفيزيائية
 معرّفا كلاً من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت
 بمنزلة الجزء الصوري لا شهارة ان الاضافة اذا كان مضافها

اسم المعنى وهو ما دل على شيء باعتبار معنى وهو المقصود سواء
 كان مشتقا او في حكمه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان
 والاشياء تفيد مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلا
 ثها بالفقه اختصاصا ثباتا لا ثبوت حتى يرد ان الاعتقادات
 والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تزيد
 على صريح الدام وهي لا ترك الاعلى الاول كما تحقق في موضعه ولما
 توقف معرفة المضاق من حيث هو مضاق على معرفة المضاق اليه قدم
 تعريف الفقه وان اخبره القوم نظرا الى الظاهر فقال والفقه معرفة
النفس الها وما عليها اي الموصولة **اعمالا** هذا التعريف سوى القيد الاخر
 منقول عن الامام اي حنيفه رحمه الله وكاينة اراد بالمعرفة بسبب
 المعرفة الخاص وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني المكنة الحاصلة
 من تتبع القواعد **تعلقها بعامة** اي ما عليها فان
 القاعدة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة
 استنباط ولا نافي المكنة المذكورة عدم معرفة بعض الاحكام ممن
 هو فقيه بالاجماع كما لك رحمه الله سيئل عن الرعي مسئلة فقلا
 في ستة وثلاثين لا ادري لجواز ان يكون لتعارض الادلة وعدم
 الشرح او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه ما ناولاد
 لا قدرة ولا خيرة

فكان ما لها وما عليها خمسة اوجه
 ما يشاب وما يعاقب ما لا يعاقب
 ما يجوز وما يجب ما لا يشتمل
 ما لا يشتمل ما لا يشتمل
 ما لا يشتمل ما لا يشتمل

واراد

والاد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وما عليها احكام ما
 اي الروح الجسمية في البدن لا النفس الناطقة المحررة لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها
 ينتفع به او يتضرر دينيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد و
 الوجوب والحمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عمالة عن تصور الصلوة
 ونحوها ولا عن التصديق بشئونها في نفس الامر فكان قال الفقه ملكة
 يصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا
 عن الدليل فخرج علم الله وعلم جبرئيل عليه السلام بقيد النفس وكذا
 علم الرسول عليه السلام بالملكة على المعنى المذكورة وكذا معرفة المقلد و
 وعارف الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة يقتدر بها على
 الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقادات والو
 جدانيات وكان المقصود هاهنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول
 الفقه زيد قيد عملا **فخرج بهذا الكلام والتصوف** يعني علم
 الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزد اى ذلك القيد كالامام الاد الشافعي
 لهما لكونهما من انفعه عنده حتى تسمى الكلام فقها اكبر فان قيل
 الم تخرج الوجدانيات بتقيد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لان
 المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها من الوجوب وغيره
 وهي تدرك بالدليل ثبوتها في نفس الامر حتى يحصل بالوجدان و
 يستغنى عن البرهان وقيل القائل الشافعية رحمه الله في تعريف الفقه
 المراد من معرفة الله معرفة ذاته من حيث وجوده

حيث قيل الماد جالها وما عليها
 احكام ينتفع به او يتضرر فان الو
 جدانية يدرك احكامها من الو
 جوب ونحوه بالدليل وثبوتها
 في نفس الامر بالوجدان كما في
 العمليات فان الصلوة يعرف و
 جوبها بالدليل ووجودها بالحس روي
 مثلا في قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين
 اذن علم بالملكة بحكم ان للذكر اثنتان
 من السهم ولا اثنتى واحد بلا ملكة
 الاستنباط تحريم
 فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام
 الا على المندرجة مثل معرفة الله تعالى واجبة
 وانظر فيها واجب فكيف يشمل التعريف قلنا
 والمراد من معرفة الله معرفة ذاته من حيث وجوده
 المطلق فهو واجب
 الجواهر والامراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
 فيعتبر في جميع مسائل الاهيات والنبويات والامراض والجواهر والامور العامة ووجوب الاعتقاد وان لم يصح
 به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم او النظر
 من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام
 صحيح

العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا
 النسبة الحكمية بين الاشياء الخمسة وافعال المحققين والعلم بها
 تصديق بمعنى الاعتقادات الراجع الشامل للظن والتقليد واليقين
 الشرعية اي المرفوعة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية
 كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلا
 حية كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج
 به النظرية الغير المتعلقة بها كوجوب الامكان ونحوه والوجدانية
 كالاخلاقي فانها ملكات نفسانية لا تنقل بالمباشرة عن ادلتها
 متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها
 الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم
 المقلد وما علم ضروري كونها من الدين فانه ليس من الفقه عند
 هم التفصيلية خرج الاصول كالعلم بوجوب الحامور به مثالا و
 الخلاف كالعلم عن مقتضى النوا في مثالا لما فرغ من بيات
 الفقه شرع في بيات الاصول فقال والاصل ما يثبتني على
بنا المجهول يقال ابتناء الدار بمعنى بنيتها عليه غير ابتناء حسي
 كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلوم على العلية و
 المدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكرنا هو معناه اللغوي

ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الرجح والقاعدة الكلية
 والمستصحب والمختار عند المحققين هو الاول وهو ان يكون المراد به
 ما هنا ما يثبتني عليه غيره لوجهين الاول ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
 في العدول اليه لان الابتناء كما شمل الحسي شمل العقلي فيحمل على المعنى
 اللغوي الشامل ويقيّد بالعقلي والاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي
 قوله وما يتوقف كها ^{الاستثناء} فيكون اصول الفقه هو معنى ما يثبتني هو عليه ولا معنى لم يثبتني العلم الادلة
 الادلية او ما يتوقف عليه دليله الثاني اصول الفقه اذ جعل لقياس يكون
 منقول فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الانتقال واحد وهو النقل الى العلم
 واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلا الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل
 خلاف الاصل يقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول
 الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوعه
كل علم ما يثبتني عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحق لذاته
 او بجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق او في الوجود
 فان المبين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود وجدله
 عارض قد عارض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان
 ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالعلم
 للانسان فان الحكم من جنسية دخلا فيه والثاني كادراك الامور

هو الاول وهو ان يكون
 المراد به ههنا ما يثبتني
 عليه غيره نسخ

اي معنى ان المراد بالبحث عن الاعراض
 الذاتية حملها على موضوع العلم فتقول الكتاب
 يثبت الحكم قطعا او على انواعه فتقول الامر
 بفقد الجواب او على اعراضه الذاتية فتقول الامر
 العام يفقد القطع او على انواع اعراض الذاتية
 فتقول الامر الذي منه البعض يفقد القطع
 في جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى
 اثبات اعراض الذاتية للاحكام وثبوت الحكم
 بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن

الغربية بجزئه الناطق والثالث كالضاحك بالتعب والرابع
 كاللون للجسم بالصح المبين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى
 سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث
 عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل التسمي يثبت
 الحكم الشرعية او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل التأويل يفيد الظن
 او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا
 نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له
 اما مطلقا نحو الخاتم يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاتم التأويل
 يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او
 مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم
 مقيدا او على هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا
 فاعلم ان اختلاف في موضوع الاصول فليل ان الادلة والاجتهاد والترجيح
 وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث
 ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام ان الادلة من حيث يستنبط
 عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منه بعض الاثمة
 وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلافه بقدر الامكان هو الاصل
 كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى

نحو الكتاب

احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس الادلة هي السابقة
 في الاعتبار والحوال ان الادلة الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت
 بالادلة السميكية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث
 تثبت بالادلة السميكية لاما اختاره صاحب الاحكام خصه
 بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك
 لان الموضوع العلم انما يجوز تفقده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع
 محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة
 بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجع في الحقيقة
 اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه
 كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي السائل فاحاد العلم
 واختلافه انما هو بانحائها واختلافها ثم انها لما تركبت جزئين
 موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي
 للموضوع كان المعنى في اتحادها اتحاد كل من جزئين بمعنى تناسعه
 التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تفقده وفي اختلافها اختلاف
 واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوت
 وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى اضافة
 الخصوصية يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والآفل يتعدد

الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت تلك
 الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض الذاتية لاحد المضامين
 لما غارت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغايرت الملزومات
 بالضرورة ولا وجه لرجع احدهما الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال
 الاحكام انها راجعة الى الاحوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح
 بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام
 لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما
 اتحاد العلم على ذلك المعنى التقدير فلان ما هوذا الفصل الا
 خل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا
 بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كما من الجزئين
 اما المحمول فله واحد بالجنس واما الموضوع فلان المراد با
 لاتحاد والتناسب التام وبالاختلاف عدم لا مجرد تعدده ولا يشك
 ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتأخر للاختلاف
 فاذا اتحد المسائل فيتمتع العلم ضرورة واما تعدد الموضوع
 على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا
 اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول بطا
 بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور

المتعددة اذا اشترك في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك
 كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنهما في الهندسة
 من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت
 امور تخيلية والمطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي
 بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخليقية
 للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها للنو
 عيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال على البال اقاموا
 انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط
 والسطح والجسم العلمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث
 فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والاتحاد
 والفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعلا المكلف والمقدار
 المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الجامع بنوع كالصحة
 الخاصة بيد الانسان مثلا لا يشترط والاما وقع البحث في
 الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها تشارك
 البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الا
 تضابط لافضائه لانه يتحد جميع العلوم العربية الباحث عن
 احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث

عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده مع عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الامراض الذاتية وقد تقر في موضوعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يلو سببا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد وهذا تحقيق كلام صاحب التيقيح بحيث يندفع اعتراضات التلويح كما لا يخفى على مثايل منصف وبالتجنب عن التعسف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدة الحكمة ^{وهي} ترتب على فعل تسمى غايه من حيث انها على طرف الفعل ونهاية وفائدة من حيث ترتبها عليه واما ^{الاول والمعنى ان الفرض والقلة الفاعلية تكون الفاعل علة فاعلية} ^{القرض وتسمى علة فاعلية ايضا فهو كما لا جله اقسام الفاعل على فعله} ^{لأن الفاعل على ما يتصور القرض والغاية المطلوبة من الفعل لم يفعل} والعلة لعملية فلا يوجد في افعال الله تعالى استلزام استكمالها بالغير لان فاعلية تقع تكون معلولة لذلك الفرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايتها معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالبريات على موجبها السعادة الدنيوية والاتيوية وذلك لان هذه العلم هو المكتفل ببيان جهات دلالة الاصول على الاحكام

والفرق بين المقصودين من الفن والمقصود في الفن ظاهر حيث يشمل الثاني المقصود الاصل وغيره بخلاف الاول فان المقصود من هذا الفن معرفة الاحكام الربانية التي تحط في

اريد به معنى

اعني

استلزام الحدوث والامكان يكون الصانع

اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحديث او الامكان للعالم وبيات شرائط فادعاء لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية فانحصرت اذا كانت بحسب الاصول من احوال الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام انحصرت المقصود اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن لان الفن الاول هو الفاعل ولا وجه لاختصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصودين ببيان احوال الادلة والاحكام وخاتمه ببيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه التظبط ان الدليل اما وحدي او غيره والوحدي اما متعلق بالكتاب او لا فالسنة وغير الوحدي ان كان قول كاتبه في مصر فالاجماع والافاق القياس واما شرايع من قبلنا فلحكمة بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع والعلم والاستصحاب والتحري عمل باحد الاربعة والاعمال بالظاهر والاطهر الى ما لا يريبك والقرعة لتطبيب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين بشبه الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله السلام وخير القرون قرني الذين

اي المقصود من الفن هو الغاية التي معرفة الاحكام الربانية ولا وجه لاختصارها في مقصودين وخاتمة الاستنباط وما يتعلق به ليست بمقصود من هذا الفن وان كانت مقصودة في هذا الفن روي

أنا فيهم ثم الدين يلونهم الحديث وهو أي المقصد الأول الذي
 في الأدلة مرتبة على أربعة أركان لبيان أحوال الأدلة الأربعة الركن
 الأول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه واقتضاه الباقي أعلم أن كلاماً
 من الكتاب والقرآن يطلق على الكل والكلي المشترك بينهما وبين
 بعض أجزائه الذي له نوع اختصاص به وهذا هو الموافق لفرض الأصول لأن
 يستعمل من حيث كونه دليلاً وهو الجزء فاجتنب إلى تحصيل صفات
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الأجزاء والائترال
 على الرسول والكتاب والمصاحف والنقل بالتواتر قصد إلى زيادة التو
 ضيح وبعضهم الائترال والأعجاز لأن الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
 لتحقيق القرآن بل دونها في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الائترال والكتب
 والنقل لأن المقصود تعريفهم بل لم يذكر في زمن النبوة والكتابة والنقل
 بالنسبة إليهم من بين اللوازم بخلاف الأعجاز فإنه مع كونه غير بين ليس
 شاملاً لكل جزء إذا المعجز هو السورة أو مقدارها كما بين في موضعه
 واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواتراً لأن يُمَيِّز القرآن عن جميع
 ما عداه لكن يرد عليه أنه أن خصص بالكل لا يوافق فرض الأصول وإن
 بقي على عمومته يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآن في العرف وإن
 خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بنام مع أن قرآناً شريعياً
 لا النقل تواتر

كل جزء منه يدل على المعنى

الحق يجرى عليه الأحكام القرآن

أقول

وأقول أريد بعض منه دل على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل
 الكلمة ولا بد من حولها لأن بحث الأصول من أحوال الكتاب والقرآن
 السنة وغيرهما ليس الآمن حيث كونه دليلاً شريعياً والدليل عند
 هم ما يمكن التوصل بصحيح النظر إلى المطلوب خبري وبالجملة هو
 ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو هنا قد يكون كلمة
 أو كلمتين فصاعداً ولهذا بحثوا عن أحوال الحروف والعام والمشتراك
 والمأول والحقيقة والمجاز والأمر والنهي والمطلوب والمقيد وحروف
 المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من أقسام النظم التي
 هو عبارة عن الكتاب ولأن بعض الأسماء من كلمات القرآن أية
 كما هاتمت وكذا بعض الحروف عند بعض نحويين ومروون كما صرح
 في كتب الفقه وإن كانت في كونها حروفاً فمناقشة لأنها وإن كانت
 حروفاً في الكتابة أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف
 فلم يحل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عند الكلمة أية
 نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة أو كلمتين فصاعداً ما لم يبلغ
 حد الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة منسوخة على المحدث على الجنب
 وإن دلت على حكم شرعي لكن ذلك أمر آخر متعلق بنظر
 الفقيه لا الأصولي وما يدل على ما قررناه أن الإمام شمس الأئمة

الشرح حسني بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقيه قال في اصول
 لان مادون الآية والآية القصيرة ليست بمعية قرآن يثبت
 به العلم قطعا فان دون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة
 وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكام ولا مرفا
 وكل آية قصير قرآن حقيقة وحكما ولا مرفا وكل ثلاثة آيات
 قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما ومرفا فاعتبر الاصوليون
 الاول والامام الثاني في المشهور والامام الثالث هذا غاية
 تحقيق المقام بعون الله الملك العلام وقد اختير ههنا تعريف
 يوافق الفرض ويخرج عن الحرف ويدخل الكلمة فقل وهو
 اي الكتاب المراد للقرآن في الحرف واللفظ الموضوع لمعنى مرفا كان
 او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعبر فيه الاستعادة اللطيفة لا يكون
 لمعنى وهو اما هو على حرف ط واحد فمكثور ومفلوب والعبرة
 في التسمية بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزلا كالا
 حاديث الاله والنبوة ان المراد المنزل بانزال حامله وهو جبر
 عليه السلام على رسولنا وهو الفاظ مرتبة المعاني متناسقة
 الدلالات على وفق ما يقضيه العقل لامر ما بعض الى بعض كيف
 اتفق وقد بطلت على نفس الترتيب والفضل مطلقا وتوفيق

بالمنزل وشهرة استعمال في اللفظ المرتب المرتب بمنفاهما
 فخرج به الحرف والكلمة المنزل خرج به المركبات الغير المنزل
 على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول
 منه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من الحاديث والآيات
 والنبوة ومنسوخ التلاوة والقرآن الشاذة سواء نقلت
 بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن سعد ورضي الله عنه نحو
 فصام ثلاثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف
 ابي رضى الله عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب
 مباحث خاصة به غير مشتركة بينه وبين غيره ومباحث مشتركة
 بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة به الكتاب فهي ان المنقول
 بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاديث ليس بقرآن
 لانه مما يتوفر الدلائل على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه
 اصل ساير الاحكام والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك فما لم
 ينقل متواترا علم انه ليس قرآن قطعا فهو اي اذ لم يكن المنقول
 بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر شرط في كونه المنقول
 قرآنا لكنهم اختلفوا في شرط التواتر مطلقا سواء كان
 في جوهر اللفظ او في هيئة وقيل بشرط في الجوهر لا الهيئة

ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل و
 ليس به ولو في امتداد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
 عليه الا باسنان النظر حتى يقدر صاحبها سؤالا في بسملة اي قوة
 الشبهة الحاصلة في بسملة الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احتر
 احتران عن البسملة الواقع في اثنا عشر سورة النمل اعني قوله حكاية
 بان فات حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهورون التكفير والاكفار
 اصح وافصح من الطرفين اي طرف في الشافعية والمالكية فان
 الفرق الاولى قائلون بقرايته والثاني ينفونها واما الحنفية
 فالمشهور من قدامهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا
 الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه آية فذمة من القرآن
 انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما
 يصح لولم يقر في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث
 يخرج ذلك الطرف من حد الموضوع الى حد اشكال حتى يقدر صاحب
 كل منهما مؤلا عند الاخر وقد قامت ههنا فلا اشكال وتمايوض
 اننا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونهم جسدًا متصفا بصفات
 الاجسام دون المتسترين بالملكفة لان شبهة الاولى من الصفو
 الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى سكة بخلاف الثانية
 التي يقسم من العقل

اعلم ان الشبهة قد تطلو على
 ما لا حقيقة له ويكون من جنس
 هام وهي التي تفهم اذا طلقت
 في مقابلة الدليل ومعناها الشبه على
 المستدل حتى يتخذ ما ليس بدليل
 دليلا وقد يطلو على ما يشبه
 على الناظر ولم يتكشف له حقيقة
 امره

دون القائلين بالتصاف
 بصفات الاجسام المستترين
 بالملكفة

وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر
 ابن الحاجب الجواب لا ينسب وانما تصح ان كان لكل من الطرفين
 لا يقوم فيه شبهة قوية تخرج عن حد الموضوع الى حد اشكال
 واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين الاخر فلا يلزم
 التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية
 ان يورث شكلا او وهما فلا يبيح الطرف الاخر قطيعا قلنا
 هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف
 بحيث لا يفيد شيئا قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد
 قولي عند كل فرقة الشبهة من الطرفين الاخر واما المباحث المشتركة
 بين الكتاب والسنة فهي ان الكتاب ههنا اسم لا للنظم المجرد
 عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام
 بمعنى الصفة الفدية المنافاة للسكوت والافاة لان شيئا منها
 لا يلزم غرض الاصولي ولا لمجموع النظم والمعنى لان كون مرتبا
 مكتوبا في المصاحف منقول بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا
 الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار
 افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قوله
 المشايخ ان اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ

انقران عند اسم للمعنى اخافه
فان قد القول بان اسم للنظم

لا تالفاريد سنة غير مكتوب
في امصا حف ابن ملك

من قول أبي حنيفة أهمية يجوز القراء بالفارسية في الصلوة أن ر
الدال على المعنى بدفعه أيضا قلنا نعم الآن شعر بعدم كون المعنى
ركنا أصليا فلا يلزم غرض أبي حنيفة ^{سقول المشايخ} والمقصود توجيه كلامه فإن
قيل أن كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القراء وهو ^{القرآن} عينه
على التحقيق وأجزئه على التسامح وعدم صدق الحديث الذي أعني النظم المتر
المنقول عليه مع كون جامعا كما مر فت والأي يلزم عدم فرضية
قراءة القرآن في الصلوة إذا النظم غير لازم عنده قلنا اختار
الأول فأنما يلزم للآدمان إذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك
فإن الإمام أقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول ^{وهما عدم اعتبار النظم في القرآن عدم صدق الحديث على القرآن} فحمل
النظم مرعيًا تقديرًا وان لم يكن تحقيقًا والثاني قوله يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم أن جوازها متعلق
بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمفناه ^{وهو المنزلة على ربه لنا المنقول عنده} والإمام حمل قوله
تقافروا ما تبسروا من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون
اللفظ لا ليدل لاح له قال الإمام فخر الإسلام في شرح المبسوط
أن نوح ابن مريم روى رجوع أبي حنيفة إلى قولهما قال وهو
الاصح وله أي للنظم على المعنى أربعة أقسام باربع اعتبارات
فإن علماءنا اختاروا في النظم ^{الدال} تقسيمًا يعنى نظره هو يحكم شمه أما

1971

أما الأول فلعومومه المفرد والمركب كما سيأتي وأما الثاني فلا
حاطه الاعتبارات من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع فإن
إداء المعنى ^{أي تعبير} باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع
الواضع دلالة أى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم
فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الأربعة أقسام بحسب
بحسب أحوال ترجع إلى معرفة الأحكام الشرعية فإن الأصول لا
يسمى عن أحوال النظم مطلقا بل عن أحوال أقسامه التى لها دخل
في إفادة تلك أقسام الأحكام الشرعية وتلك الأحوال تنحصر
بحكم الاستقرار كما عرفت في أحوال الأربعة أقسام وهذا هو
مراد فخر الإسلام بقوله فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع لا ما قال
الشرائح أنه احتراز عما لم يتعلق بمعرفة أحكام من القصص
والأمثال والحكم وغيرها لأن فيه التعرض لما يجب تركه وترك
التعرض لما يجب تركه أما الأول فوجود أقسام التقسيمات
في القصص وغيرها وأما الثاني فلأن ذكره مجرد الأقسام تعرضا
للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للأعراض الذاتية أيضا لأن
النافع في معرفة أحكام الشرع علم الأصول وهو إنما يتحصل بهما
لأبالموضوع فقط ولا تعرض لها إلا بما ذكرنا ثم إن كلا من تلك
من كون الأحوال مدخلا في إفادة

سائل

الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة تقسيمات الا الثاني
 فان ^{الاول} مشتق لما سبقت التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ
 له اي للمعنى قدمه لان السابق في اعتبار انما هو الوضع والباقي
 متفرع عليه وهو الاول والمراد ^{من الاول} الاقسام الحاصلة من هذه التقسيم
اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على
 الافراد فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد
 غير مخصوصة مستغرق لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير موضع
 كثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير مخصوص موضع واحد
 بالاستغراق فهو الجمع المنكر او رده بدل الماؤل لان اطلاق الماؤل
 باعتبار الوضع وان بقي تناول الوضع واصيفا الحكم الى الصيغة
 لان ^{كما قال صاحب التوضيح} المعدود من اقسام الوضع ليس مطلقا الماؤل من المشترك
 الذي يرجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة
 الوضع كما اذا قيل القرف في قوله تعالى ثلثة قرو بمعنى حيض
 لا الاظهار لان هذه الصفة تملك بالوضع على الاجماع وهو
 يناسب الحيض لا الظاهر بل التكلف فيه وضروفا في اعتبار
 الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندلاجه في سائر
 الاقسام ثم المراد بالوضع اعتم من الشئ في النوع فيدخل
^{سديد} ^{سرجل}

لان لفظا ما يدل على المعنى واحد
 او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد
 فهو الخاص او على الاشتراك بين
 الافراد فهو العام وان كان الثاني
 ترجيح بعض فهو الماؤل والا فهو
 المشترك ابن ملأ

وضع اللفظ

في العام

اراد ان ثبت من استعمالهم
 انكر المنفية ان الحكم منفي اللفظ
 عن التنكير الغير المحصور لكل فرد
 في حكم انفي مستغرق لكل فرد
 بمعنى الا عموم المنفي لا انفي
 المقدم وهذا معنى الوضع
 النوعي في ذلك روي

في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكونها عقليا
 ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا
 ينافي ذلك وبالكثرة مقابلا للوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا
 ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على
 الاختصار في عدد معين فيدخل في العام السموات او نحوها
 التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالة اي اللفظ عليه اي المعنى
 قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ
 بحيث ينفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فيما يتعلق به
 يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من
 جهتهما وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم
 ثمانية اربعة باعتبار الوضع واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن
 ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تبين الاشياء
 وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سيبين في موضعها
 ان شاء الله تعالى نعم في هذا المشابه من هذه الاقسام كلام ثاني
 في موضعها ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه
 فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان احتمل فان كان
 ظهور معناه بمجرد صفة فهو الظاهر والا فهو النحر وان لم

يعني ان افراد الكثرة ما يقابل الواحد
 لا يقابل الثقل فيدخل فيه المشترك
 بين المعنيين فالشروط

قوله وقد يظن ان ذكر الـ
 فان قلت يرد عليه التشابه
 فان البيان في التشابه ممنوع
 قلت يتصور في البيان في
 نفس الامر تشابه

يَحْتَمِلُ فَاِنْ قَبْلَ النَّسْخِ فَهُوَ الْمَفْسُورُ وَانْ لَمْ يَقْبَلْ فَهُوَ الْحَكْمُ وَانْ خَفِيَ
 مَعْنَاهُ فَاَمَّا اِنْ كَوْنُ خَفَاؤُهُ لِفَيْسِ الصِّفَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ وَامَّا
 لِنَفْسِهَا فَاِنْ امْكُنْ اِدْرَاكُهُ بِالتَّامُّ فَهُوَ الْمُنْكَلُّ وَالْآفَاتُ كَانَ بَيَانُ
 مَرْجُوْهُ فَهُوَ الْمَجْمُوعُ وَالْآفَهُوَ الْمُتَشَابَهُ التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ حَاصِلُ
 بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِ اَوِ الْفِظِ فِي الْمَعْنَى وَهُوَ الثَّلَاثُ وَالْمُرَادُ
 اَقْسَامُ اَرْبَعَةٍ كَالْاَوَّلُ لَانِ الْفِظَ اِنْ اسْتَعْمِلَ فِي مَوْضِعٍ لَمْ يَكُنْ
 الْحَقِيقَةُ وَالْآفَهُوَ الْمَجَازُ وَكُلُّ مَعْنَى اِنْ ظَهَرَ مَرَادُهُ فَهُوَ الصَّرِيحُ
 وَانْ اشْتَرَفَهُوَ الْكُنْيَاةُ الْقِسْمُ الرَّابِعُ حَاصِلُ بِاعْتِبَارِ الْوُقُوفِ بِهِ
 اَيِ الْفِظِ عَلَيْهِ اَيِ الْمَعْنَى وَهُوَ اَيْضًا اَرْبَعَةٌ لَانِ الْفِظَ اِنْ دَلَّ عَلَى
 الْمَعْنَى بِالنَّظْمِ فَانْ كَانَ مَسْوْقًا فَهُوَ الدَّلَالُ بِعِبَارَتِهِ وَالْآفَهُوَ الدَّلَالُ
 بِاِشَارَتِهِ وَانْ لَمْ يَدَلَّ عَلَيْهِ بِالنَّظْمِ فَانْ دَلَّ عَلَيْهِ بِالْمَفْهُومِ لَفْظُهُ فَهُوَ
 الدَّلَالُ بِدَلَالَتِهِ وَالْآفَهُوَ الدَّلَالُ بِاِقْتِضَائِهِ وَالْعَمْدَةُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ الْاِسْتِقْرَاءُ
 وَمَا ذَكَرْتُ وَجْهَ ضَبْطِ يَقْلُ الْاَنْتِشَارُ وَيَسْتَهْلُ الْاِسْتِقْرَاءُ فَانْ قَبِلَ
 مِنْ اَقْسَامِ التَّبَايُنِ وَالْاِخْتِلَافِ وَبَعْضُ هَذِهِ اَلْاَقْسَامِ يَصْدُقُ عَلَى
 بَعْضِ قَلْبِنَا لَا يَلْزِمُ فِي كُلِّ تَقْسِيمٍ التَّبَايُنِ الْحَقِيقِيِّ بَيْنِ اَلْاَقْسَامِ كَقِي
 التَّقَابُلِ بَيْنَهَا وَلَوْ اَلْحَيْثِيَّاتُ وَالْاِعْتِبَارَاتُ لَا يَسْتَعِيْنُ فِي التَّقْيِيْمِ
 الْمُتَعَدَّةُ بِالْاِعْتِبَارَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ كَمَا فِي هَذَا الْمَقَامِ وَكَتَقْسِيمِ اَلْاَسْمِ

قوله فهو الحقيقة اليه هذا التقييم بالنظر الى الظاهر اربعة واماني الحقيقة فعلى نوعين ان الحقيقة والمجاز وكل منهما على الصريح والكناية يعني انما تزداد الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحشليات والاعتبارات والحشليات قد لا تنافي كالموضع الكثير للمعنى الكثير اللفظ الواحد لا فرد معنى واحد كما في انه وضع وضعا فانه عام من حيث الحرية ومشترك من حيث انه وضع وضعا لكثير المعين المجازية والمعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافى فيان كالموضع الواحد والكثير محصور والكثير غير محصور فان اللفظ الواحد لا يكون خاصا واما باعتبار الحشيتين متنافيات لا يجتمعان في اللفظ واحد روي

بالاعتبار

تَارَةً اِلَى الْمَعْرَبِ وَالْمَبْنِيِّ وَآخَرَى اِلَى الْمَعْرُفَةِ وَالتَّكْرَرُ مَعَ التَّلَاخُلِ
 بَيْنَهُمَا وَبَعْدَهَا اَي بَعْدَ هَذِهِ اَلْاَقْسَامِ اَمْوَرٌ لَمْ يَقْلُ اَقْسَامُ لَانْهَا
 لَا تَصْلُحُ اَلْاَقْسَامِيَّةُ لِلْفِظِ كَمَا لَا يَخْفَى تَشْتَمِلُ الْكَلِمَةُ اَي تَعْتَبِرُ
 فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ اَلْاَقْسَامِ السَّابِقَةِ وَهِيَ اَيْضًا اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ مَعْرُفَةٌ
 مَسَاخِذُهَا اَي مَعَانِيهَا الْوَضْعِيَّةُ الَّتِي اخُذَتْ مِنْهَا كَالْخَاتَمِ
 مَثَلًا فَانْ مَسَاخُودٌ مِنْ قَوْلِهِمْ اخْتَصَرْتُ فَلَانِ يَكُنْ اَي اَنْفَرِدُ
 لَمْ يَتَعَرَّضْ لِهَذَا اَلْاِسْرَافِ الْمَتْنِ لِقَلَّةِ جَدْوِهِ فِي نَظَرِ الْاَصْوَاتِ مَعْ كَوْنِهِ
 مُسْتَقْصَرًا فِي الْمَطْوُولَاتِ وَالثَّانِي مَعْرُفَةٌ مَعَانِيهَا اَي حَقَائِقُهَا
 الشَّرْعِيَّةُ وَحُدُودُهَا اَلْاَصْطِلَاحِيَّةُ وَالثَّلَاثُ مَعْرُفَةٌ تَرْتِيْبِيَّةُ
 اَي تَقْدِيمُ بَعْضِهَا عَلَى الْبَعْضِ عِنْدَ التَّعَارُفِ وَالرَّابِعُ مَعْرُفَةُ اَحْكَامِهَا
 اَي اَلْاَثَارُ الثَّابِتَةُ بِهَا مِنْ اَثْبَاتِ الْحُكْمِ قَطْعًا اَوْ ظَنًّا اَوْ خَوْذَلًا فَاذَا
 ضَرَبْتَ هَذِهِ اَلْاَرْبَعَةَ اِلَى اَقْسَامِ الْعَشْرِينَ يَبْلُغُ اَلْاِعْتِبَارَاتُ اِلَى ثَمَانِينَ
 وَبَعْضُهُمْ قَدْ اَمِنَ النَّظْرُ فَادَقَّتْ اَنْهَا تَبْلُغُ اِلَى سَبْعِمِائَةٍ وَسَتِينَ
 وَذَلِكَ لَانِ اَلْاَقْسَامِ النَّظْمِ اَرْبَعَةٌ مِنْهَا مَخْتَصَةٌ بِالْمَفْرُودِ وَهِيَ
 اَقْسَامُ الْوَضْعِ وَثَمَانِيَّةٌ مِنْهَا مَخْتَصَةٌ بِالْمُرَكَّبِ وَهِيَ اَقْسَامُ الظُّهُورِ
 وَالْخَفَاءِ وَارْبَعَةٌ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَهُمَا وَهِيَ اَقْسَامُ الْاِسْتِعْمَالِ وَالْاِشْتِرَاقِ
 وَالْاِشْتِرَاقِهَا بَيْنَهُمَا تَعْتَبِرُ فِي اَلْاَقْسَامِ الْاِثْنَيْ عَشَرَ فَيَصِيرُ اَلْاَقْسَامُ ثَلَاثِينَ

العبارات لغويًا كانت او شرعيًا المستند الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم الحكم المفسر على الجمل والتعارض بينهما لان مبني على معرفة المراد

اربعين ثم الاستفادة احكام الشرعية من كل واحد منها اما
 بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة
 في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين
 وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة
 فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين **اما الخاص** هذا شرع في
 تفصيل الاقسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان
 الفظ دللت عقلا لمعنى واحد حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اساء
 العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اي عدم المشاركة
 بين الافراد المتحدية نوعا او جنسا فيدخل التشبيعية ومنه الفعل
 والحركة والسم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فيطبق
 المحدد على المحدود وهو اي ذلك المعنى في الاسم قيده لان
 التعيين والنوعية والجنسية لا يثنان في الفعل والحركة عتين اي
 معينين مشنخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه
 جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوعا ان الاشتراك بين الافراد
 في الحمل كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد
 من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنسا ان كثير شيوع بالنسبة
 الى النوع كالنسبة فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذا الاطلاقات

صفة لمعنى والمراد ان يكون
 دالا عليه مع قطع النظر عن ان
 يكون له افراد كالمسلم فان موضوع
 لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على
 الافراد فخرج به العام كالمسلمين
 فان موضوع لمعنى واحد شامل الافراد
 قيد كات اهل اصول معتبر فمختص
 انتفاوت في المقاصد والاحكام بمنزلة
 الحقايق المختلفة فجعلوا الانسان
 جنسا شاملا لا يستحال على ما لا يتبع
 النبوة والامانة الكبرى والصغرى والحققة
 والشهادة في الحدود والقصاص وهو المرأة
 وعلى ما يصلح لهذا الكرامات وهو الرجل و
 الرجل نوعا لعدم الاختلاف فيما يصلح من المقاصد

على

على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
 هذا الترتيب ^{حيث قدم العيين واخر الجنس} **لأن المناسب للخاص كما لا يخفى** و
 حكم اي اشر الخاص الثابت انه اي الخاص من حيث هو مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية فان قد يكون بحسب العوارض خفيا
 بموجب النظرية يفيد مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
 الناشئ عن الدليل وسيأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو اراد
 ان غير الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان مراد به الغير لانه باق
 حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يحتمل مع
 هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور
 وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الآ
 بين فيؤدي الى اثبات الثالث او زالة المزال فان قيل الخاص
 قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص من حيث
 هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فمنشاء
 الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان
 يفرع عليه فروعا فقال ولذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعا
 جعل الخلع صلاقالا فسنى فانك ستعرف ان المذكور في اية
 الخلع لفظا الصلاق وان علم اعتباره في ذكر اغتداها بطريق

عدم احتمال التكرار في العيين فكان
 بالتقديم اولا بخلاف الجنس

نحو مشترك
 بين الدعاء
 والابتغفار
 والرحمة

بيان الضرورة فعد ما اعتبر بأي طريق كان يفيد مدلوله قطعا
 لكونه خاصيا فلا يكون لمعنى الفسخ كإروى عن الشافعي
 لأن فيه إبطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب
 فالاعتزاز عن مركب بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر
 ولذا أيضا صح طلاق المختلعة أي إيقاع صريح الطلاق على
 المرأة بعد الخلع وذلك أن الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون
 مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله
 فان خفت أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افترقا
 به أي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افترقت به
 نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقيما
 تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص
 بالافتداء إلا بذلك الفعل وكان هذا بيانا لنوعيه اعني بحال
 وبدونه ثم قال فان طلقها أي بعد المراتين سواء كانت بحال
 أو لا فكان قال ان طلقها بعد الطلقين التين كلتاها أو احدا
 هما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا لموجب
 الفاء ففي تعليق الفاء بأول الكلام يجعل الخلع فسحا وذكر امرأ
 كما ذهب إليه الشافعي رحمه ترك العمل بموجب الفاء وهو

وهو التعقيب ولذا أيضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد
 المجرد بلا تسمية المهر في المفوض بكسر الواو هي التي اذنت لوليها
 ان يزوجه من غير تسمية للمهر أو على ان لا مهر لها لا التي زو
 جت نفسها بلا مهر لانها لا تصلح محلا للخلاف لفساد نكاحها
 عنها عند الشافعي بخلاف الأولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما
 الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده وبجرد العقد عندنا لانا
 قوله واحل لكم ما وسر لكم ان تبثوا باموالكم فان الباء معناه
 الا لصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتفاء وهو العقد
 الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب إليه الشافعي رحمه
 ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه
 ان الابتفاء لفقد خاص لان الذي يبطل في المفوض ليس هو الابتفاء
 بل اقتران المال والتصافيه ^{أي العقد} وهما هنا اباحت الاول ان الابتفاء
 ورد مطلقا عن الا لصاق بالمال في قوله ثم فانكحوا ما طاب
 لكم والمطلق عندنا لا يحمد على المفيد الثاني ان ابطال موجب
 الخاص يلزمكم أيضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول
 او الموت فلم يلزم وجوب المال بالعقد الثالث ان يحصل
 الاستدلال هو ان الله تعالى أحل الابتفاء الصحيح مطلقا بالمال

فمقتضى هذا ان لا يكون الابتفاء المنفك عن المال صحيحا لان
 يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما ابتفاء او سكنت عنه والجواب
 عن الاول ان المطلق يحتمل على المقيّد عندنا ايضا اذا اتحد
 الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيّد على الحكم المثبت كما
 سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني ان المقيّد وجوب المهر
 بما ذكره وجوب مستحق قبله بالعقد وانما المقيّد به تقرّره
 في الذمة وهو غير الجواب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح
 عليكم ان طلتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوهن فریضة
 دل على تحقيق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب
 على النكاح الشرقي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
 ان يحمد الآية نحن فيها على حملنا على ولا ايضا بطل
 تأويل القروء جميع قروء بفتح القاف وضما والاول افسح بالاطهار
 دون الحيض في اية الترتيب وهي قوله تعالى والمطلقات يتزين
 بانفسهن ثلثة قروء **الآية** وقد اولها الشافعي رحمه الله بالاطهار
 فابطل موجب الخاصر هو الثابت بالراي وذلك لان الطلاق
 المسنون ما يكون في الطهر الواقع فيه الطلاق بحسب عنده
 فتقتضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقض العدد عن

عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لما تخلل
 بين الدمين بخلاف ما لو اديت بالحيض اذ يجب عليها الترتيب
 ثلثة حيض كوامل قد اوجبت ثلث حيض وبعضها فيما اذا طهر
 طلقت في الحيض وهو موجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل
 الزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيض الاول بشئ في الرابعة حيث
 بتماها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تجرى حكما على ان الكلام
 في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل
 الثاني ثلثة تدل على تذكر المضاف اليه فيحمل على الطهر لان
 الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى اللفظ القرء فان مذكر ثم لما
 فرغ عما قرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال
 وحكائية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
 اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من
 من الطلاق واحد كان او اكثر حتى اذا هلكها الزوج الاولها
 ملكها بحل لا يزول الا بتلث تطليقات اولا فذهب بعضهم
 الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختا
 ره محمد والشافعي وزعموا ان الثاني انه لو هدم لا تثبت حلا
 جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلا

الحكم الحرية وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان
 اللازم فلانه لو اثبتت لزوم ترك العمل بقوله تنكح حتى تنكح
 غيره لان حتى خاص في الغاية واثرا في الغاية في نهاية ما قبلها لا في
 اثبات حكم لما بعد فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
 لا مثبتا بحل جديد وانما ثبتت الحل بالسبب السابق وهو كونها
 لكنه بعد وجود الميأ وهو الثلث لا قبله فلا يكون هاديا
 لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف ان لا يكلمه في رجب حتى
 من المشاورات اياه فاستتمشاه قبل رجب لفة حتى كلفه في رجب
 قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محالية
 الزوج الثاني اي اثبات الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح
 يلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روى ان امرأة
 رفاعه قالت لرسول الله عليه وسلم ان رفاعه طلقني ثلاثا
 فزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثله هذا
 واشتارت الي هذا بنت ثوبان بتهمة بالفنية فقال النبي عليه السلام
 اتريد من ان تعودى الى رفاعه فقالت نعم فقال عليه السلام
 لا حتى تذوقى من عسيلة ويذوق من عسيلتك وهذا
 الحديث عبارة في اشتراط وطئية في التحليل لكونه سوقا
 لاي حكم ما مضى
 اي اثبات الحل بعد ما بالسبب
 السابق وهو كونها اسيرة اجنبية
 ابن ملك

وهو حديث مشهور يجوز الزيادة
 على الكتاب فيكون التحليل بدون
 الوطئ مخالفا للحديث
 حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ
 صد الشبهة
 اشارة بلفظ الذوق الى انه يتنفي
 بجموع الايلاج ولا يشترط
 الانزال وما تنصير في لفظ
 العسيلة الى ان قدر منها يتنفي
 في الحل فلا يشترط ايلاج
 بجموع الذكر بل يكفي ايلاج
 بعضه وهو قدر الخشفة
 لان ما دونها ليس بايلاج

كما

كما سيأتي ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه
 السلام منيا عدم العود وهو الرجوع الى حالة الاولى بالذوق فاذا
 وجد الزوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت الفود اذا لا
 واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب
 السابق فيستند الى الزوق فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى
 في الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن
 المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمها واثبات خساسة لهما
 لانه عليه السلام ما بعث لقائنا ورشارة الى انه مثبت للحل
 لان المحلل من يثبت وهو وان كان مدلول للفظ لكن الكلام
 لم يسوق له فيكون اشارة فاذا حقو حقيقة اللازم اراد ان يح
 يجيب عن قوله ولو سلم حتى ثبت المطلوب فقال وهدمه اي
 وهدم الزوج الثاني حكم ما دون انطلاقات الثلث بدلالة الحد
 يث الثاني فانه لما افاد باشارة كون الزوج الثاني هاديا للحرمة
 الفليضة افاد كون هاديا للحرمة الحقيقية بطريق الاولى وهو
 معنى الدلالة فان قيل فيجوز ان يلزم اثبات الثابت قلنا
 انما يلزم لو اثبت في المتن اذ عني فيه الحكم الكامل ابتداء وهو
 ممنوع بل يكمل الحل ويؤدي كزيادة الحرمة في ظاهرها ويحتمل
 ما دون الثلث

انما الكلام بالزيادة

قوله وهو معنى الدلالة فيه ان
 الدلالة يجب ان يكون مناط الحكم
 فيها منفهما بمجرد الفقة وكون ما
 نحن فيه من هذا البقيل محل النظر
 فانظر طر سوي

فان قلت الحل الثابت في المطلقين
 فلو كان الزوج الثاني محللا يلزم اثبات
 الثابت قلنا لا لزومه لان الثاني مثبت
 حلال لم يكن قبله لان حله كان ناقصا
 وهو اثبت خلا كما لا ابن ملك

ولو سلم فأنما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك
 فانه لما اثبت ما فيه من الفائدة ولم يكون ازيد الطلاق
 على الثالث شرعا اقتضى ثبوت الثاني استفاء الاول اذا الالة
 كتحديد البيع بثمن غير الاول او نقول تدخل الحملان تدخل
 العدتين وهذا الحديث وان كان من الحادث لكت لا يخالف
 مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله
 او كون دخول الزوج الثاني شرطاً في محللية بعبارة الحديث الأول
 بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيؤلفا فادة اشتراط
 دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق
 وهذا الحديث لشهرته يراجه على الكتاب والحاصل انما استد
 لنا على مطلوبنا باشارة حديث استد الحضم معنا بعبارة
 على مطلوب يتفق عليه بيننا وبينه لا بحق تنكح متعلقة بجميع
 ما سبق اما ان المحللية والهدم ليسا به فظاً متما سبق واما
 ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الالة
 بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقريضة اسناده اليها
 فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استد
 لا لآبانه حقيقة فيه والاسناد مجاز باعتبار معنى التمكين ور

تدخل الحملان تدخل العقدتين
 بان طلة الزوج امرأة ثم وطئها
 رجلاً آخر شبهة تدخل العقدتان
 تحرى

قوله كما اختاره القدماء المسطور
 في الكتب ان كون النكاح في هذه
 الآية بمعنى الوطئ يختار بعض
 المتأخرون وكونه بمعنى العقد تختار
 الجمهور المحققين فلا تغفل قوله
 ورثا كتابه اذ النكاح مجاز في الاسناد

طرسوى
 قوله في النكاح بالبينه والزواج باعتبار
 الاول قوله ذلك يعني ان اشتراط دخوله
 ليس بحق تنكح لانا لا نعلمه وحاصله ما ذكره
 انه لا يتحقق ان يراد من النكاح الوطئ
 بل المراد به العقد سواء كان حقيقة او
 مجاز فلا دلالة في حق تنكح على اشتراط
 الدخول طرسوى

واكتابه اولى من ارتكاب مجازين نفويتن في النكاح الزوج
 وذلك لانا لا نسلم ان مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة
 شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى
 التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الرأب في امر
 المركب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين
 المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق
 هذا البحث على هذا التحريم من عون الله الملك القدير
 الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قين وعلا
 بطلان عصمة المال المسروقة باطلاقة قوله في جزاء
 لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله قال الشافعي
 في رح القطة لفظ خاتم لمعنى محصور فاني استفهامة
 يكون ابطال عصمة المال عليه فقد وقع في الذي ابيته
 والجواب ان ذلك ينص مقرون به عندنا وهو جزاء بما
 كسب لان الجزاء المطلق اسم لما يجب الله تعالى على مقابلة
 فعل العبد وانما يجب الله تعالى على خلوص الجناية الدائمة
 الى الجراء واقعة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه
 وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان هكذا الاحتياج
 خبر لان

اي جان اسناد المذكور بالواكب
 فقول بخلاف الزنا جواب السؤال
 فدار بان يقال لم يقال الزانية
 دون الزنية

يعني سقوط عصمة المال
 ثبت باشارة اول الالة استارق
 واستارقة قوله جزاء فاقطعوا
 ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله

يعني بطلان عقد النكاح
 بقوله في النكاح بالبينه والزواج باعتبار
 الاول قوله ذلك يعني ان اشتراط دخوله
 ليس بحق تنكح لانا لا نعلمه وحاصله ما ذكره
 انه لا يتحقق ان يراد من النكاح الوطئ
 بل المراد به العقد سواء كان حقيقة او
 مجاز فلا دلالة في حق تنكح على اشتراط
 الدخول طرسوى

في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام
 لا نعزم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذا ثبات حكم سكت
 عند النص بجبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيد النص جعل القطع
 جميع الموجب فاذا انتفى الظمان بالحديث يكون بعضه وذا
 لا يجوز بجبر الواحد قلنا المناسب للموجبة هو الظمان
 فجعل انتفاء من الموجب من الفساد الواضع ولو سلم فان اريد
 بالنص قوله تـ فاقطعوا كان استفادته منه بالاشارة من غير
 تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تـ جزءا كان هذا
 كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه بالحجة
 هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل ومنه الامر
 من الخاص قدّمه على النقي لان المطلوب به وجودي وبالنهى
 عدي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
 الازلي اذا الموجودات كلها بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدما على سائر المراتب وقدّمهما على غيرهما اذ هما اثبت
 اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز
 الحلال عن الحرام وهو لفظ احتراز عن الفعل والاشارة
 طلب به اي باستفانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان

وهو بطلان عصمة المال المسروق
 فساد الوضوء وهو ترتيب نقض
 ما يقتضيه العلة عليها كترتيب
 الشافعي ايجاب الفقرة على الاسلام
 احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام
 الاتياد دون الفقرة على الاباء
 بعد العرض كما هو عندنا شرح
 واعلم ان مسائل الامر خمسة
 انواع لانه انما يكون في بيان
 نفس الامر وهو موجب او بيان
 الموربه وهو الفعل او في بيان
 وجدت صح الماور فيه وهو
 الزمان او في بيان الماور
 وهو المكلف او بيان الامر
 هذا القسم ضروري ككشف

ارادة

ارادة الامر وقول الماور به ليست بين شرط عند اهل السنة
 كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يطلب به لئلا يفهم منه ما من شأن
 ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الضيغ المستعمل في التمسيد والتجيز
 والتخسير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والحاكمي جزا خرج به
 الضيغ المستعمل في الندم والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي
 بوضعه حال من ضميره اي ملتبس ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب
 الفعل خرج به اللفظ الموضوع الاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب
 منك الفعل استعلاء متعلق اي طلب به على جهة عدا الطالب
 عاليا وان لم يكون في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
 بطريق الخضوع والتسواي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
 ان يكون له خلو في قول الادبي لا على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا
 ينسب الي سوء الادب فقول فرعون لقومه ما ذا تأمرون مجاز بمعنى
 تشيرون او تشاورون او اظهروا التواضع لهم لغاية دهشة من نبى عليه
 السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء
 فعل وعدل عنه فهنا وجود الاول انه ان اريد بالقول معناه المص
 المصدرى اعلى التكلم بالصيغة فلا يلزم غرض الاصول لانه ليس من
 الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المفعول لا

يريد ان الامر لا يخرج في اطلاقه
 على نفس صيغة افعل صارت عن
 هذا القائل على سبيل الاستعلاء
 وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
 على طريق الاستعلاء وكذا القول
 بمعنى المصدر وشيئ من المعنيين
 لا يحسن ارادته احمد ٨٥

لا ينبغي لقول افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني ان اريد الامر
 على اصطلاح العربية فالترقي غير جامع لان صيغة افعل عندهم
 امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد على اصطلاح
 الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه
 قد يكون للتهديد والتخيير ونحو ذلك ويصدر عن التام والصحي
 والساهي والمبلغ والحاكي وشي من هذا لا تسمى امرا وان اعتبر معنى
 الطلب يخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف
 بحيث لا يساعد على العبارة لا يخرج الصيغ الذنب والاباحة كما
 لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجرم كان شكفا على شكاف
 الثالث ان المراد بافعل بهم لا يليق بالترقي ولهذا اختلفوا فيه
 فقيل ان كناية عن كذا ما يدل على الصلح من صيغ اية لفظة كانت
 وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعول من قول
 وقيل انه علم جنس الامر من لفظة العرب كقولهم يفعل كذا ما ينبغي
 للمفعول من الفعلين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى امر وهو
 اي ذلك المراد الوجوب لا الذنب والاباحة وغير ذلك للنص اما
 الكتاب فقوله تعالى فيلحن الذين يخافون عن امره ان تصيبهم
 فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم من التهديد على مخالفة

روى في تناول امر مزيديت وامر الغايب
 اعلم ان لفظ الامر مركب من امر راسم
 وله معنى وهو صيغة افعول ولها اسم
 وهو الوجوب فلفظ امر الخاص ومعنى
 ايضا خاص روي
 اعلم ان تعليق الحكم بالوصف مشعر
 بالعلية فحق فهم وحذرهم من اصابة
 الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة
 يجب ان يكون سبب مخالفتهم
 الامر وهي ترك الامور كما ان موافقة
 الاثبات به لانه المتألف في الفهم ويجوز
 على ان يكون على تعيين المخالفة معنى
 الامراض اي يعرفون من الامر ولا
 يتأتون بالموور وبسبب الية
 للتخبر عن مخالفة الامر وانما عسى
 ذلك اذا كان في خوف الفتنة او
 الغير اذا لم يمتنع للتخبر عما لا يتوقع
 فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر
 خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان
 الامور وبعبارة اخرى لا محذور
 في ترك غير الواجب روي

الامر والحاجة الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حارما
 وتركه للوجوب يلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله
 عليه السلام لو ان اشتق على امتي لامرهم بالسواك وهو دليل
 على ان المراد بالامر الوجوب فان المشقة انما تلحق به بالانذار وغيره
 بصيغة متعلق يختص اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا
 يفهم منها الذنب والاباحة وغيرهما خاصة به اي بذلك المراد يعني
 يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها و
 واستدل على اختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله للنص
 وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك
 الامتناع بالصيغة المطلقة قدل على كونها للوجوب فقط والى
 الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستعلاء بصيغة الامر
 على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة
 الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الادلة
 على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني
 الاستفادة من موارد اللفظة لا اشباتها بالقياس او الترجيح
 بالبراء فان المولى بعد عبد الغير المتمثل عاصيا وما ذلك الا بترك
 الواجب واستدل على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وفاء

فيما اشار اليه
 على ان يكون
 المشهور لا يقتضي

اعلم ان لفظ قد يكون مختصا بالمعنى
 ولا يكون بمعنى اختصاصه وقد يكون
 الاختصاص كاملا وقد يكون
 على العكس كالشتر وكذا قد يكون
 الاختصاص من الجانبين
 لما كان الاختصاص من الجانبين
 تقرر الامر بهما فذكر جانب
 المعنى بقوله ويختص مراده
 بصيغة وجانب اللفظ بقوله
 خاصة روي
 بصيغة الامر فيدل على انه
 يطلب الفعل حرما وهو الوجوب
 روي

العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته
 فالاصل وفادته به وعدم قصوره منه كصنيع الما نهي والحال والا
 استقبال وهو انما يكون باخضاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا
 لم يكون هو فبابه بل هو قاصر عنه ولا يعدل عن ذلك الا للضرورة
 ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب
 وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى الفرع الاول بقوله
 فلا يكون المندوب مأمورا ^{سواء الوجوب} اعلم انهم اختلفوا في ان النذب هل
 هو ايضا مراد بالامر ان يكون مشتركا بين الايجاب
 لفظا ومعنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت
 الصيغة مجازية فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول
 لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور
 به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر
 ندوب ومورد النسبة مشتركة والجواب عن الاول انه انما يتيم
 على رأي من يجعل الامر للطلب الجازم والراجع وانما على رأي
 من يخصه بالجازم فكيف يستلزم ان كل طاعة فعل المأمور به
 بل الطاعة عند فعل المأمور به او المندوب اليه اعني ما تعلق
 به صيغة الفعل لا لايجاب او النذب ومن الثاني انه انما يتيم لو كان

كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة و
 ليس كذلك بل مرادهم صيغة تسمى امر عند النجاة في اي معنى
 كانت بدليل تقسيمهم الامر الى ايجاب والنذب والاباحة وغيرها
 مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي والخصاكي
 وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون
 من الصحاب اشافعي رحمه الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان
 تركه معصية قال الله تعالى فمضيت امرى فالمفروض مندوبا
 يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به لقوله
 عليه السلام لولا انشؤ على امي لامرتهم بالسواك وايضا
 المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث و
 اعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح يكون المندوب
 غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع
 كلامه واشار الى فرعون عي الاختصاص الاول بقوله ولا يكون
 موجها اي اشرا الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها
 ندبا كما ذهب اليه عمامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء
 وهو قوي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من
 رجحان جانبه على جانب الترك وادناه والنذب ولا يكون

موجهها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بها
 لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجهها ايضا
 توقعا كما ذهب اليه ابن سيرج من الشافعية استدلالا بانها
 تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا
 فعند الاعتقاد يكون محتملة لمعان كثيرة يوجب التوقف
 الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستم
 ل وذهب الغزالي وجماعة من المتفقين الى التوقف في تعيين
 الموضوع له انه الوجوب فقط ^{او الندب} وهو مشترك بينهما لفظا ونحو
 فنقول اذا ثبت انه موضوع لمعنا المخصوص به كان الكلام
 اصلا فيه لان الناقص ثابت في وجهه دون وجهه فيثبت اعلاه
 على احتمال الادنى اذا لا قصور في الصيغة ولا في ولايه المتكلم و
 لو وردت بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل بقوله ولا اباحة وتوقعا
 اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر
 بالشيء بعد حظه وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام
 الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحه لانه ورد بعد الحظر للاباحه
 في قوله تقا واذا حلت فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله
 تقا وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة

وذلك واجب بعد جمعة بعد الجمعة اجماعا والا صل في الاستعمال
 الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها الا انتفاء الاشتراك وجوابه
 لان ان اباحتها بالآخر بقوله تقا واحل الله البيع واحل لكم الطيبات
 وما علمتم من الجوارح مكليين ولو سلم فليس في محل النزاع لانه الامر
 المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة ال
 على عدم الوجوب وهي ان مشقة الامر بالبيع والاصطياد وتعود
 الى عباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقص ولهذا
 فهمت في الكتابة عند المد الله والاشتهاد عند المباينة مع عدم
 بعد الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للإيجاب
 لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وفيه فان قيل تلك الادلة انما هي
 في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم
 لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب
 زيادة لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل
 وجوب قيل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله وجوب
 الحدود بسبب الجنايات بعد حصرها ووجوب الصوم والصلوة
 على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكران
 ووجوب الجهاد بعد السلاح الاشهر الحرام فلو كان الورود بعد الحظر

قريبة مانعة من الحمد على الوجوب لما جاز الحمد في هذه الصور
 وأشار إلى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل أي قول
 الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والآلة والمخصوص به
 وبيان المحمد موجبا كما ذهب إليه ابن سريج والأصمغيني وابن
 أبي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة أن علم الأصول بعد استفا
 قهم على أن لفظ الأمر حقيقة في الصفة اختلافوا في الفعل فاختلفوا
 المذكورون كون مشترك بينهما لفظا حتى فرغوا عليه كونه موجبا
 كالصفة وإن ذكروا الإثبات إجابته أدلة على أنه مع ابتناء عليه
 وثبوته بادلة ثابت بدليل مستغن ودفع لما يرد أن الأمر على
 تقدير كونه حقيقة في الفعل أيضا لا يدل على الإيجاب القول
 احتجوا على الأصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده أي فعله
 لأن الموصوف بالرشد وقوله تعالى وأمرهم شورى بينهم في الأمر
 اتجيبين من أمر الله وأمثال ذلك والجواب بعد تسليم كون
 ما ذكر في هذه الآية بمعنى الفعل أن تسمية أمر مجازا بمتبادر
 إطلاق اسم السبب على المتسبب بناء على الفعل يجب بالأمر
 يثبت به على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
 أصلي والجواب أن وجوب المتابعة إنما يستفيد بقوله عليه السلام

صلوا لا بفعله واختاره الامدني كونه مشتركا معنويا حيث
 قال فالمتبادر إنما هو كون اسم الأمر متواطئا في القول المخصوص
 والفعل لأنه مشترك ولا يجاز في أحدهما ورد لوجهين الأول أنه
 قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني الآية لو كان متوطئا
 لما تبادر من الصفة لمخصوصها عند الإطلاق ادلالة للمقام
 على الخاص أصلا ثم أي بعد الاتفاق على أن الصفة حقيقة
 في الوجوب اختلفوا في كونها أي الصفة لا أمر إذ لا يساعده
 الأدلة من الطرفين كما سيظهر إن شاء الله تعالى ما أثبت في
 الإسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اتفاقا
 ركون الأمر حقيقة في الندب والإباحة وأيضا قد استدل على
 كونه مجاز الصحة النفي مثل ما أمرت بصلوة وضحي أو صوم أيام
 البيض ولادلالة منه على كون صلوة أو صوم مجاز فدلالة كلامه
 على أن الاختلاف في الأمر لا الصفة أقول الجواب عن الأول أن إثبات
 كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي
 اختار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والإباحة كما لا يخفى
 وعن الثاني أن كون الأمر مجازا في معنى يستلزم كون الصفة
 أيضا مجازا فيه إذ لا فائز بكون الأمر مجازا حيث يكون الصفة

حقيقة فان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت
 الملزوم على ثبوت اللازم على انما اختار هذا القول بعد اختار
 ركون المراد بمعنى امر على ما صرح به السراج واحدا هو الوجوب
 فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان اختلافنا هو في كون
 الصيغة حقيقة اذ اريد بهما الذنب او الاباحة لا فقيلا بجاز لانها
 غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الحق ليس
 غير الكل لا امتناع انفكاكه عنه والغير ان موجودات يجوز وجوده
 كل منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد
 المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
 المنفك اقول المفترق في باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية
 لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم
 اتفاق المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل
 في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لان ليس غير الملزوم
 وهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره في الاسلام لان معناه
 بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الجرح في الفعل مع الجرح
 في الترك والشئ في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان
 في اعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق كل

يعني لازم الذنب والاباحة عدم
 الاستحقاق بالتفوت بترك ولازم
 الايجاب استحقاقها بترك فليكون
 الوجوب والاباحة غير متنافيين
 فاستعمال الامر فيهما مجازا ابن مالك

على

على الحق من مشاهير العرف والمجاز الثاني ان جواز الترك جزء
 منهما وبه يبين ان جواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح يجوز
 ان يصطلح على تسمية بعض ما يستعمله القوم بجازا حقيقة قاصرة
 واجاب صاحب التبيين عن الثاني بان الامر غير المستعمل في تمام
 الذنب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزءهما الترك انما
 يثبت بعدم دلالة الامر على حرية الترك واورد عليه ان معنى
 الامر لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا اخر ليس من معانيه وعلى
 تقدير ان يكون منهما فليس الكافي بل فيهما وجوبه ان التراجع
 اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للذنب والاباحة
 انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مر جوا او متساويا للقطع
 بانها تطلب الفعل ولادلة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها
 تدل على الجرح الاول منهما اعني جواز الفعل بمنزلة الجرح لهما و
 للوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز
 بعدم الدليل على حرية الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الذنب
 او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهما على الجزم الاول وما ذكر
 ان الامر لا يدل على الجزم الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فقير
 مفيد او المجاز ممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب

يعني ان تقول في الاسلام انه حقيقة
 قاصرة معناه على الاصطلاح خاص في المجاز
 باعتبار قدرته على ما ذكره القوم وحده
 وهو ان يكون المجاز عن المعنى الحقيقي لا
 على ان الجزم ليس غير الكلا علة لان الاعتبار
 في المعنوية متحققة بين الجزم والسك فلهذا
 قطعنا روي
 يعني انما يثبت جواز الترك بناء على
 ان هذا الامر لا يدل على حرية الترك هي
 جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك
 بناء على هذا الاصطلاح بلفظ الامر ملزم
 ان اريد نفي الدلالة وضعا فلا
 يناسب المقام لان الكلام على تقدير
 التجوز مداره على الدلالة وضعا وان
 اريد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة لان
 النفي هو الدلالة وضعا لا مطلقا
 الشاملة لهما وليغير المعنوية غذا بلفظ
 التي مر جمعا الى ان الانتقال في الجملة من
 المعنى الحقيقي المجاز روي

الفعل جزائي طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه من جوحا
 او مساويا لجامع اشتركت في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه
 بطريقة المجاز ايضا لان ذلك التصريح كترجمهم باستعمال الاسد
 في الانسان الشجاع وادارته منه فان ذلك من حيث انه من
 افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
 كالناطق فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل والاذن فيه كان
 استعمال صيغة الامر في النذب او الاباحة من حيث انهما من
 افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز
 الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع و
 يعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم تماذكرا ان يكون
 معنى صيغة الامر في النذب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز
 الترك وهو يمنع ان يكون جزء من الوجوب قلنا لا امتناع لان
 التقيد خارج عن المقيد فيتحقق التجويز الذي في النذب والاباحة
 والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال
 فخر الاسلام ان معنى الاباحة والنذب اي المراد بصيغتهما
 من الوجوب بعضهم في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من
 الوجوب بعضه فيكون قاصر لا مغاير فليتأمل واما اذا اريد بصفة

الامر الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى بقى الجواز عند الشافعي
 لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما ينبغي
 فلا يجاز في الجواز ايضا كما لاحقيقة فيه عنده لان دلالة امر
 الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التفضي لدلالة
 لدلالة المجاز مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال وهما فروع
 فعلي تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة
 قاصرة على الاختلاف السمين حتى يلزم حتى يلزم انقلاب اللفظ عن
 الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقة عن قرينة الموم والتكرار
 والخصوص والمرءة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بـ
 صف او جرد عنها فان المراد بالمطلقة ههنا هو المطلق عن تلك القرينة
 فلا ينافي فيه التقيد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو
 فوعه مرة بعد اخرى في احوال متعددة واما مومه فشموله
 افراده فيتلازمان في مثل صلوا او صوموا الامتناع الافراد في زمان
 ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد الموم لا التكرار
 وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه الموم التكرار ولهذا يقتصر
 في تحيير المبحث على ذكر التكرار فقد ذكر الموم ايضا نظر الى
 تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقة

لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلّت عليه بالاتفاق واما
 الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب
 العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فللدلالة على
 مصدر مطلق باللام لان الضرب يختص من اطلب منك الضرب
 على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
 الابد ليدل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع ابن الحابس
 وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالجمع حيث قال اكل
 عام يارسول الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله
 عليكم الجمع فجمعوا الا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم انه
 لا يخرج في الدين وان في حمل الامر بالجمع على موجب من التكرار
 حرجا عظيما فاكمل عليه قتال وجوابه ان السؤال لا يدل على
 ذلك لجواز ان يكون لوجده بعض العبادات متكررا يتكرر
 سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه
 عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لاداء
 الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه
 يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة لما مر من سوال الجمع
 الاقرع ولانه مختص من اطلب منك ضربا مثلا لان التعريف

زائد

زائد لا يثبت الابد ليدل كما سبق والتكرار في الانبات تختص
 لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
 العموم فيتحصر بحسب الارادة وسياتي جوابه الثالث وهو
 مذهب بعض علماءنا لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
 كقولهم نقول ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيد بثبوت وصف
 كقوله تعالى اقم الصلوة لادراك الشمس قيد الامر بالصلوة نحو
 بتحقيق وصف الادراك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر
 انما يلزم من تجديد السبب المقتضي تجديد المسبب لا من مطلق
 الامر المعلق بشرط او مقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات
 كالصوم والصلوة مثل واجب على سبيل التكرار فلا يخلو واما ان
 يكون مضافا الى الاسباب او الى الامر فالاول لا وجوب الاداء
 لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجب بان المراد بالاسباب
 ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب
 على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر عللها لا
 بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو
 قال ان كان زانبا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرحيم
 ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرار المعلول اقول هذا لا يدفع

الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو
 الوقت ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون
 تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين
 اقتضاؤه التكرار ولا يذفعه العدول عن تسمية الوقت سببا
 الى تسمية علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار
 وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار
 او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في
 الصوم واخره في الصلوة فيتكرر الوقت يتكرر توجه الامر
 ويتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء ويشأى لهذا زيادة تحقيق
 ان شاء الله تعالى الرابع وهو علة علمائنا رحمه الله انه لا يوجب
 التكرار ولا يحتمل مطلقا اذ سواء علق بشرط او قيد بوصف
 او لا بل يقع على اقل الجنس او جنس الفعل وهو اذنا ما يعد به
 ممثلا لتعينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليل وهو التينة لكونه
 كمال المسمى تتضمنه علة لعدم اقتضائه للتكرار وعدم احتما
 له مصدر الا يحتمل محض العدد كالاثنتين في طلاق المرأة و
 الثلاثة وغيرها من اعداد في سائر الاجناس وذلك لان
 المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة

لتعينه بتعينه او اعتبارا عن المجموع من حيث هو مجموع فانه
 جنس واحد من اجناس فيحمل لكونه كمال المسمى وههنا اباحت
 الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممه
 فمنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس
 من حيث هو وهو وان اريد لفظ مفردا بمعنى انه ليس بتثنية
 ولا جمع فمسلم ولكن لا ينافي احتمالا العدد وانما ينافي لو لم يكن
 موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثني والمجموع والمنع
 مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس بمجرد جواز اطلاقه عليه بل محتمل
 استعمال فيه واراته منه ولا يخفى على ذي مسلة ان الموضوع
 للطبيعة من حيث هي لا دلالة له على العدد من حيث هو وهو
 اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يخفى
 استعماله فيه قطعا الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المراد
 المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كافر ولا
 بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحدا اعتبارا في فهو المطلوب
 اذ لا نفي باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد
 من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو
 اداة الاستغراق وكلا متان في المفرد اعاري عنها فاني احدهما عن
 وهو الان واللام

الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلّق
 نفسك اثنين وصم ثلثة ايام وكل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسلم
 ان تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمل مطلقا لفظ ولهذا قالوا اذا قرن
 بالصفة حتى لو قال لامرته طلقك ثلثا او واحدة وقد ماتت
 قيل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال الشمس الائمة واعترض عليه بان
 هذا بعد التسليم مشكلا لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه
 تفسير بل يكون تقديره اجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجب انه
 موضوع له في اللفظ فان مخالفا لاجماع اهل العربية بل ان يستعمل
 عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما
 تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يستحق للجنس
 في ضمنه ولم يوجد دليل على ازدياده صار موجب عرفا في افتقر المتكلم
 على المصدر علم انه اراد موجب العرفي واما اذا زاد عليه العدد
 علم انه اراد معناه اللفوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق بتفسير
 بل تبديل ~~الاول~~ الى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمل
 مطلقا لفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرفي وقرينة الاستعمال
 المحمول على معناه اللفوي وكذا اي كلام في عدد اقتضائه للكرار و
 عدم احتمال كل اسم فاعل دل عليه اي على المصدر قيده احتراز

عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الالة المعتبرة
 عندهم هي المقارنة للارادة لا التيفات الذهن فقط وذلك كالسا
 رق في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل
 العدد اريد بها المرأة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السر
 قات التي توجد منه لانه يودي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف
 مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع وبالمرّة الواحدة لا يقطع
 الايد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او ائمن منهما والاولى
 مستعينة بالاجماع وبالسنة قولوا فعلا وقرأة ابن مسعود رضي
 فاقطعوا ايماهم اذا القرأة يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى
 والائمن اذا ضرورة فقول الشافعي ان الالة تدل على قطع يسرى
 السارق في الكسرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد
 والحادثة واحدة وفيه يحتمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول
 انما لم يحتمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل
 بالقرأة الغير المتواترة لانه لا يحتمل في مثل هذه الصوة وهو
 اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب
 به بوقت يكون الاتيان به بعينه قضاء وقد يراد او غير مشروع
 فعلى الاول يكون امر الجمع مطلقا وعلى الثاني موقتا واما اصحاب

الكفارات والنزور المطلقة وقضاء رمضان فالأظهر أنها من أقسام
 المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل
 في مفهوم الصوم لا يفيد له وعدّها من الوقت شائع بيني على
 الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه أي الأمر بصدقة الفطر والعشر و
 الكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا وأكثر أصحاب الشافعي
 وعامة المتكلمين أنه أي الأمر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم
 الأداء في أول أوقات الامكان بحيث يلحقه الزوم بالتأخير عنه
 خلافا للكرخي منا وبعض أصحاب الشافعي والقائلين بأن موجب
 الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان لا تتجدد اذ امرتك
 حيث ذم ابلهيس على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا
 فلم لم يكون للفور لما توجه الذم اليه واجيب بأن لا نسلم ان
 الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقمواله ساجدين اقول قد
 منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بأنه
 لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلاة من فاسعوا الآية على انه يجب
 السعي عقيب التدا بلا تراخ فالوجب ان يقال توجه الذم اليه
 يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور
 الممثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت

معين

معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور
 امر ذاتي ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم
 التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فحالا يحتاج الى القرينة هو
 الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم
 فلو كان الامر المطلق للفور كان الثاني والثالث تناقضا والآول
 تكرارا واعتزم بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان
 بيان تقرير واجيب عن بيان التقرير بأنه لو كان كذلك لبقى
 على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
 الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق و
 افعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم
 لكنه غير مقيد وان اريد معنى فلا يسلم القائل بالفور فكيف
 يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما أي بين ابي يوسف ومحمد وذهب
 الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف
 خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع
 بينهما في الجمع انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابي يوسف
 او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سيأتي بيان وكونه
 ابتدائيا اما هذا الموافق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الجمع مطلق

كما هو ظاهر الكلام في الإسلام ومن تبعه أو لعدم الإطلاق بل
 للتعقيد بالوقت كما ذهب إليه الإمام شمس الأئمة السرخسي حيث
 قال من أصحابنا من أجل هذا على الخلاف المعروف بين أصحابنا
 في الحج أنه على الفور وعلى التراخي ثم قال وعندى أن هذا غلط
 من قائله في الأمر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بأشهر الحج
 وهو شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وأما مقيد به أي بالوقت
 وقد مر معنا. ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد إلى أقسام
 قسم باعتبار القيد قسم القيد إلى ستة أقسام بعضها قيد حقيقة
 وبعضها تسامحا فقال وهو أي ذلك الوقت أما ظرفي للمؤدى
 المراد به ما يفضل عن المؤدى إذا اكتفى على القدر المفروض
 وشرط للأداء أي لأن يكون الفعل إذا فلا حاجة إلى ذكرها قلنا
 أن أريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الأداء فلا
 استلزام قطعا لتحقيقه بعد الوقت وإن أريد به المؤدى من
 هو المؤدى فاللزم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وبسبب
 نفس الوجوب لا الوجوب الأداء فإنه ثابت بالخطابات كما سيأتي
 إن شاء الله كوقت الصلوة فإنه ظرفي لها لفضله عنها إذا اكتفى
 بالقدر المفروض وشرط لأدائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه

ولأننا شير في وجوده وبسبب لوجوبها وقد ذكر له أدلة أقوالها قوله
 تعالى قم الصلوة للولاء الشمس فإن الأصل في الالام كونها للتفصيل
 دون الوقتية ومعنى سببية لها أن الموجب الحقيقي وهو الله تعالى
 رتب الحكم عليه لظهوره مع كونه العبادة شكر النعمة الوجودية ونعم
 أخرى متوالية فيه كترتيب سائر الأحكام على أمور ظاهرة منها
 سببه تيسير كالمملك على الشراء والمملك على السكاح ونحو ذلك فيكون
 الحكم بالنسبة اليها مضافا إلى هذه الأمور وهذه موشرة فيه يجعل
 تعالى كالنار بالاحراق فإن قيل الحكم قديم فلا يورث فيه الحادث
 قلنا القديم هو الإيجاب الأزلي والوقت ليس بمورث فيه وإنما
 فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو الحادث
 فلا إشكال قوله ولما فات الظرفية للسببية علة قلنا قدمت
 عليه أي لكون الظرفية كل الوقت للمؤدى منافاة لسببية للوجوب
 قلنا السبب للوجوب جز من الوقت لا كله ووجه المناقات أن
 ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبتت
 الأولى لأن الكلام في الإدام لا القضاء فانتفى الثاني فإن قيل المحاط
 غير المسبب فلا منافات قلنا نعم لكنه يستلزم إذا لا أداء قبل الو
 جوب بلا خلاف ثم ذلك الجز لا يجوز أن يكون أول الوقت على

التعيين سواء واليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار
اهلا لها بعده واللازم باطلا بالاجماع ولا اخره على التعيين والآ
صح الاداء في الاول امتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء
قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو
الجزء الاول وان لم يتعين للبيبة لسلامة عن المزاحم اذا المعدوم
لا يصح ان يكون معارضا للوجود والصحيح ان الاداء بعده ولو لم يكون
سببا لما صح ولا نشفا نهافي حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية
الوقت له قلنا هو اي السبب في حق القضاء الكلاي كل
الوقت ثم اي بعده ما كان السبب هو الجزء الاول ان وليه
اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء
خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صححت عندهم لا عندنا
الوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم زاتي كاف
في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا
يتجزى ان معنى سبب الوقت كما عرفت كون العبارة شكر النعمة
الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبب النعمة تقررت اي السبب فيه
اي في الجزء الذي واليه الشروع والآي وان لم يله الشروع تنتقل

اي سببية من ذلك الجزء ملتبس بذلك الانتقال بالترتيب
بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وان قيل الانتقال من خواتم
الجواهر فلا يتصور في الامراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت
في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها
الانتقال ونحوه كالمملك وغيره الى جزء متعلق تنتقل يسع ما بعده
ما بعد ذلك الجزء التحريمه منصوب بفعل يسع وانما اقتصر الانتقال
على هذه الجزئ ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة
المخلاف وغيره ان مذهب هو ان لو شرع في الوقت وان
بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سياتي ان توهم
امتداد الوقت بوقوف الشمس كافي في ايجاب القضاء ولا
شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا للزفر فان
الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت
الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بان
انما يؤدي اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما
اذا كان المطلوب بتحقيق الوجوب في الذمة يلزم القضاء
فلا قال صاحب التنيقح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على
الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء و

وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا
 لان القدرة التي تشترط لوجود العبادات متقدمة وهي سلامة
 الاسباب والالة فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة
 الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان عملة التامة تكون مقارنة
 للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم مختلفو المعلول على العلة
 التامة فيه بحث اما اولاً فلا تناقض لما قال في الفصل الذي
 يلي هذه الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع
 لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء واما ثانياً فلا
 الوقت لكون شرط الاداء الاله وسلامة ان تكون بحيث
 يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة
 الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت
 لاسلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في
 التسليم ما ذكر الطريقة فيعتبر تفرغ على الانتقال السببية
 الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية المكلف لاداء ما
 كلف به كالا سلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي
 في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او ظهرت فيه بحسب
 عليه القضاء ويعتبر ذواتها اي زوال الاهلية فيه ايضا كعرف

مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلاً لاداء الى هذا الوقت
 فمن السببات جن او ارتد العياذ بالله او عاصت لا يجب عليه التقضاء
 خلا فانه اي لزوم في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر
 لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل
 فيه لان امتناع الاداء او جب امتناع القضاء وقد عرفت
 جوابه وخلا فاللشافعي في الثاني وكذا في الاولى على قول ودليل
 عين دليل زفروا ما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب
 الاداء في العبادات البدنية لما لم يقاير عنده نفس الوجوب
 وقد وجدت في الاول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء
 فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد
 تقرره لا تزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه
 الخطاب ومنع تقرير الواجب في الذمة فانه انما يتقرر سببه
 في الوقت ثم لما بين اصل السبب ان يبين ما تقر عليه
 السبب فقال ويتوقف تقريرها اي تقرير السبب في الجزء
 سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعد الا
 التحريم او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اي اتصال الجزء
 بذلك الجزء ويتوقف تقريرها في الكل على انتفاء اي انتفاء

الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو
 الكلاوات انتقل الى البحر، ضرورة المنافات فاذا خلى عن الشروع
 فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السبب ويعتبر في كمال الواجب
 ونقصان وصف ما تقرر فيه السبب وحاله فان كان كاملا كان
 الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا وتبعهما اي كمال الواجب
 ونقصانه الشاذية اي تأدية الواجب كما لا نقصانا يعني ان ما
 وجب كاملا لا يؤدي ناقصا وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا
 فلا يقتضي تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي
 اذا لم يؤدي ناقصا ما وجب كاملا فلا يقتضي العصر في الوقت
 الناقص من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والامتناء
 لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب
 كله لما سبق وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه
 بعبادة الشمس فان غابتها يعيدونها في هذه الاوقات فاذا
 خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب كاملا
 فلا يؤدي ناقصا فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي
 غيره ايضا فيه فانك قد عرفت بهذا التقرير ما يقال ان السبب
 وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء

في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء صحيحة أكثر
 فيجب القضاء كاملا تريحا للاكثر الصحيح على الأقل الفاسد
 ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان
 السبب كاملا في الاول كل الوقت وههنا بعض يعني ان ما وجب
 كاملا اذا لم يؤدي ناقصا يفسد اصل الفجر عند مجده وفرضية عندها
 بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كاملا لانقصان فيه
 اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا اطلعت في اثناء
 الاداء خرج الوقت كاملا ودخل الناقص فلم يصح الاداء
 لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا عصر به في وقت
 الاحمرار بالغروب تفريع على ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا
 يعني ان ما وجب ناقصا اذا أدى ناقصا لا يفسد عصر به به
 في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لان لما بدأ
 في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقول بالفرق
 متعلق بلا يفسد المقدر الشافعي لم يفسد الاول اي لم يحكم
 بفساد الفجر على الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة رضي الله
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان

ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
 قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب
 عن دليل الشافعي رحمه الله الاول اي قياس الجهر على العصر
 قياس مع الفارق من وجود الاول ان قبيل الطلوع يخلو
 العبارة فيه عن التثب كمالا فيفسد ما التزم فيه باسئرام
 الفساد عليه وقيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
 بمروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة
 في الجملة بخلاف الجهر الثالث ان الطلوع دخولا في الكراهية
 وفي الغروب خرجا عنها والثاني اي حديث ابي هريرة
 رضي الله عنه قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلاثة صرح به
 الامام الصحاوي وفي معاني الاشارة ونقض اي اورد النقض على ما
 فهم من قولنا ويتبعهما التادية ان ما وجب كمالا لا يؤدي ناقصا
 بالمسؤول اي بالعصر المشرع فيه في الاول الوقت المحدود منه الى ما
 ما بعد الغروب فانه وجب كمالا وقد ادعى ناقصا مع صحة اتفان
 ورد هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد بالفساد المبني
 الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالجملة

اللازم

اللازم صحة مثله للقرينة فان شغل كل وقت بالعبادة عزيمة
 ولا شك ان الاتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمر او كراهيته
 وهو معنى اللزوم عفوخبرات بخلاف الفساد الطاري على
 الكمال كما في الجهر فان جميع اجزاء وقته كمالا لفساد فيه اصلا
 حتى يثبت حكما للقرينة وينبغي عليه الفساد بالطلوع فيعفى
 واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما
 لا يخفى بل يقويه لان يفيد وجه صحة العصر الواجب كمالا المؤ
 دى ناقصا وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجز المتصل بالا
 داء ان السبب للكل هو الجز الذي قبيل الشروع فيه بل كل اى
 كل جزء من الوقت سبب لكل اى لكل جزء من الصلوة بلا فيه
 فالجز الذي طر عليه الفساد بالغروب وجب سبب ناقص
 واجيب عن هذا الرد بان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع
 الاشكال بالجهر الفساد فانه يقضى صحته ايضا ويمكن دفعه
 بان الجز الذي طر عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كمالا
 فلا يؤدي ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا
 من قولنا ويتبعهما التادية ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا ان
 الاصل في الجز الاخير من وقت العصر كمن اسلم فيه مثالا لا يقضيه

أي العصر ناقصا أي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان
 ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا إلى أداءه فليس ورد هذا الإيراد
 بأنه أي عدم قضاؤه ناقصا بعد تيميله لذات الوقت يعني أنا
 لا نسلم أو لا عدم قضاء ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي
 عن السلف فيحتمل ان يكون جائز سلمناه لكن صورة النقص
 ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي
 مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه و
 انما هو من التنبيه وقد مرى عنه هذا الوقت فلا نقصان
 ولا في مسته فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية الآ في الانتقال
 إلى الكلام يعني البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية
 ات فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للأداء بما عرف
 ولا يجوز ان يكون كل الوقت والآ لكان الأداء في الوقت
 تقديم للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط
 بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثاني
 وهلم جر إلى الجزء الأخير كما في السبب الآ انه لا ينتقل منه
 إلى الكلام لانه شرط للأداء وقد فات فلم يبق حاجة إلى اعتباره
 واما وجوب الأداء تفصيل للمجموع الواقع في ذهن السامع من

قوله

من قوله في الاول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب
 وجوب الاداء ما اذا وازالة لزدده في ذلك فبسبب الخطاب أي
 اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين تفهم
 نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام
 القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو
 لزوم ايقاع العقل او اداء المال في ذمات ما بعد وجوب السبب
 وجوب سبب الاداء لزومه في ذمات مخصوص بعد وجوده فان
 المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجوب السبب ان يقع
 الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة
 ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في
 الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا إلى ان الصلوة تجب
 بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي و
 الجبائي من المعتزل خلافا لما يقوله شريفة من الشافعية ان
 الوجوب متعلق بأول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون
 من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف
 او نقل يسقط به الفرض لكن والخلاف بيننا وبين الشافعية
 والمتزلة بوجه اخر وهوان صحة الصلوة في اول الوقت عند

لكن الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسع والتخير
كان الشروع قال له ادى الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او
وسطه او اخره كيف شئت وعند علمنا صحة الصلوة فيه
لانقاذ سبب وجوبها لا تتوجه الخطاب لانه انما هو يتوجه عند
هم في اخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن ياتى بالترك
لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشئ عليه وفي حال الشروع ان
وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عندما
اي اخر وقت يسع ذلك الاخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه
او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان
قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا
قدر التحريم بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فقيل
لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس
الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب الفضا، مبني على وجوب الاداء
الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل في فيما ثم بتركه ويقتصر الى
القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت
خلفه ويكفي قومه ثبوت القدرة وهما يتحقق وجوب الاداء
على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضا يتوهم امتداد الوقت

بوقوف

بوقوف الشمس كما تحقق في حق النائم يتوهم حدوث الانتباه صرح
به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب
للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكمه اي
حكم هذا القسم من المقيد بالوقت الشرط التعيين في النية
فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد
من تعيينه ليماز عماءه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاوى
الوقت بحيث لا يسع الا فرضا لان ما ثبت حكما اصليا اعني
وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كما قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول تقصير
العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع انه له و
ولاية ذلك شرعا مشكلا اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواحدة
ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لانه المعنى الموجب للتعين عند
السعة تعدد الشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان ارى بيا
لولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فهم وان ارى بطلان
الحواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردة في وقت
الاجراء وقوله اللهم الا ان يقال الى صيف لانه يقتضي ان يعد من

من ادعى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر
المفروض بقصر بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالإجماع وقوله و
لا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم
ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينفي صحة الغير
ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى
الموجب للتعيين عند اربعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه
الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الغرض خارج الوقت احتمال
رجحاً فان مراعات وقت لا يسهل الا فرض كالمحال عادة او التقصير
بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين
لكان سببا ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالإجماع
فيكون تقصير او حكمه ايضا عدم التعيين اى تعيين المؤدى
الآبالاداء اى لا بالقول لو كان غيبت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء
لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يتعين جزءا بخير
العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قول لا يشارك الشارع في وضع
المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء
لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان

قيل

قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جنابة تخير فيها المول
بين الدفع الفداء فاختر الفداء وعينه قولاً حيث يجوز
فلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق
العبد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء
والتعيين ويحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا
غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع
الاول من الموقت شرع في الثاني فقال واما ذلك الوقت معياره
اي للمؤدى لانه قدر به حتى اذ بداز يده وانتقص بانتقاصه و
عرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط لادائه كما سبق في
الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول
فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه
لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصم فان الاخبار عن الموصول
مشترعية اصلها للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان
من هذه شرطية فتكون ادل على السبب والنسبة الصوم اليها
وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه
الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار والشهر عند البعض
وهو الشهر الاثني عشر فانه ذهب الى ان معيار الشرط و

والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية
فستظهر ان مما سيأتي واما معيارية فلانها عبارة عن كون
الوقت بحيث لا يفضل عن اجزاء شئ يسع غير الواجب من
جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض
الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه
لظاهر الآية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية
الايام وظاهر الحديث وقوله عليه السلام صوموا الرؤية فان
المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيتها اجماعا ولهذا
اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم في الليلة الاولى من
شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما زات فيها امتناع تقدم
النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها
اي من صار يحنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنة الى العيد و
لو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب
في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدمه الوجوب على السبب
وهو باطل وكل من هذا الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات
يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا في ما وردت

الشهر

الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في
الليل باطل ارادات يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يحجز
الصوم ليلا اي في الليل كآخر وقت الصلوة فانه سبب
عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريم ولقاتلان يفرق
بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء
من وقتها بل انما لم يحجز فيه قلة المعارضة بخلاف الليل
فانه يبا في الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز
كون الليل ايضا سببا اعلم ان القاتل بسببية الايام يقول
الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقاتل بسبب الشهر يقول
هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين
الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اي في المعيار معين لا
لبسبية من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف جزء الاول
من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية ان ار
السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول
وحكمه اي حكم هذا القسم في صحة الفيراي غير ما وجب
في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط اي التعيين
في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا للزفرو

وسيتأتى بيان خلاف كل منهما فيؤدي تفريع على النفي والعدم
 أي فح يردى صوم رمضان من الصحيح المقيم مطلق
 الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطأ في الوصف أي
 وصف الصوم بان ينوي صوم القضا والنذور والكفارات
 او النفل الآ في مسافر ينوي واجبا استسنا من قوله والخطأ
 في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر
 مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى من عناية حنيفة وعنه
 وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
 بشهور الثم ثابت في حقهما وهذا مع منه بالاجماع الآ
 ان الشروع اثبت له الترخص بالفطر ففعل المشقة عنه
 وزلا يجعل غير المشروع مشروعاً فاذا ترك الترخص صار
 هو المقيم سواء بولابى حنيفة فيه طريقان الأول ان المسافر
 لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
 كشعبان فقليل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك
 ترخص الافطار وصرف الامساك الى مصالح دينه بان صرفه الى
 المنذورات واللفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده
 لانه مادام في السفر يؤخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا

جازت

جازت الترخص لحاجة البدن فلا يجوز لحاجة الدين اولى و
 هذين الطريقين يكون في النفل رواية فعل الطريق الاول اذا
 نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرضي واما اذا اطلق
 النية ^{في رمضان} يقع عن الفرضي بل خلافي رواية لانه تركت العزيمة ثم يتحقق
 بهذه النية قصره الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه
 الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بينه وبين
 المسافر والمريض على قول ابي حنيفة فاء الفقهاء اختلفوا في
 ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفلا هل يقع
 عن رمضان او عما نوى فقليل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان
 بالنسبة اليه كشعبان وقيل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح
 من مذهب ابي حنيفة وقد اختار فخر الاسلام وشيخ الائمة
 لانه رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام طرفة فوار شرط
 الترخص قال زفر تعيينه يفغ عن النية يعني ان الوقت لا تعين
 للصوم كانه كل امساك يقع فيه حق الله مع مستحقا الفاعل
 لكن استأجر خياطاً ليخيط له بيده ثوباً بعينه فخاطه على قصد
 الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرضي و
 انه لم ينوي كربة كل النصاب من الفقير بل نية قلنا في جواب

قال الصحيح

يعني ان تعيين الوقت للصوم لو كان مغنيا
عن النية لكأن العيد جبر لعدم اختياره
في صفة عن العادة الى العيادة فلا يكون
عبادة لانه العيادة الفعل الذي يقصد
به العيد التقرب الى الله تعالى ويصير
عن العادة الى العيادة باختياره
رومي

قال الشافعي يشترط نية فرض
رمضان لانه وصف الفريضة
عبادة كاصل الصوم فشرط
النية بالوصف لئلا يلزم
الجبر في صفة العيادة كما
شرطت باصل ابن ملك

وهو سليم دليل للعلماء بتأري
الخلا في تفصيله ان يقال انما
عدم حصوله باطلا في النية لان
الاصلا في التعيين نية كان
اذا كان في الدار زيد وحده
فيل يا انشاء يتعين هو ذلك
للاختصاص وطلب الاعمال
فكذلك هو كما ان يكون في رمضان
مشرعا او اطلق الصوم في النية
تعيين صوم رمضان لليجاب و
طلب المحضون

فتكون جبراً اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبراً فلا يكون قربة
اذا لا قربة بدونه القصد والشرع لم يعين الصوم رمضاء الا الا
الذي هو قربة بخلاف الرية من الفقير فانه قربة وهبت مجاز
عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي رفع الجبر
الذي اعتبرتم اوجب التعيين فانه وصف العيادة ايضا عبادة
ولهذا يختلف ثواباً فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية
فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضاً او نفلاً مسها احتيازي الجبر
قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة الاصل في
المتعين تعيين امر سألناه تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق
في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فليل
يا انشاء ينصرف النداء اليه قطعاً بخلاف اصل الامساك فانه
لما احتمل العبادة والعبادة لم يصيب بالاصلا في احتياج التميز
بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان ينوي صحيح المقيم النفل او
واجباً اخر في الخطأ لبطلان اطلاق يعني ان الوصف المذكور
خطأ لما لم يكن مشروعاً يبطل وما لم يكن لازماً يبقى الاطلاق
وقد عرفت ان تعيين ثم الشافعي اوجب اي التعيين من الاول
اي قول اليوم حتى شرع النية لشيوع الفساد يعني ان كل جزير

يفتقر الى النية فاذا اعدمت في جزير فسد ذلك الجزير فشاع الفساد
الى الكل لعدم التجزئ صحة وفساداً ولا يمكن اعتبار تقدم النية الى
المتأخر لانتهاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا في
والاستناد الى ان يشترط الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القارئ
حتى يحكم بشيئ في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتهاء الاستناد ههنا
لاننا انما يمكن في الامور الشرعية كالملك في المصوب وخوفاً واما
في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن ههنا صحة الصوم
متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجداني فاذا حصلت في وقت
لا تحصل في اخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضا قلنا في
جوابه لانقول ان النية المفترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق
الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقدير كما
ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئاً من اجزاء اليوم تصير
مقارنة لها تقدير وايضا لا كشيء حكم الكل في كثير من الاحكام
فيجعل تقدير الاكثر بالنية بمنزلة اعتبار الكل بها تقدير او
التقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفينا وهو اي
التقدير والمراد النية التقديرية كافي في الطاء القاصرة و
هن الصوم في اول النهار باعتبار قصور ميل النفس الى

المفطرات فظهر ان الجزر الاول من الصوم اذا خلا عن النية ^{تفقد}
بل حاله موقوفه فانه وجد النية في الاكثر بقدر وجودها
فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد الانتفاء
النية اصلاً ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع في
الثالث منه فقال واما ذلك الوقت طرفه لم ار للمؤدى و
شرط الاداء لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انك
لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف رجوعه اصلاً بل بجمع قوة
اي قوة الاداء بقوة الوقت وسبب ايضا
لوجوب الاداء كعتين اى ذلك الوقت كوقت معين نذر
فيه الصلوة او الصدقة واما نفي النفي الوجوب
فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير سليمان يجوز تعجيل ما
اوجبه الله تعالى من مضاف الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر
فكذا ما اوجبه العبد مضافاً اليه فكما انه في الزكاة نفى الوجوب
بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيراً فكذا
نفي وجوب المنذور بالنذر وجوب الاداء بالوقت
المعيني لم فاذا اجله كان بعد الوجوب مجاز وحكمه اى
حكم هذا النوع جواز التقديم اى تقديم الاداء عليه اى على الوقت

لانما كان سبب الوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذا الفساد
في تقديم الاداء على سبب نفي الوجوب واما ذلك الوقت معيار
له اى للمؤدى هذا شرع في بياض النوع الرابع من الوقت وشرط
للاداء بجمع قوة بقوة كما مر وسبب له اى لوجوب الاداء
لانفس الوجوب كما سبق كعتين نذر فيه الصوم والاعتكاف
فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفي
الوجوب فبالنذر وليحق به اى بهذا الوقت سنة نذر فيها
الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب
لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل للمعيار يتك لانه واجب آخر
لانه التقييني بولاية المتأدى يؤشر في حقه ولا يعد الى حق
الشائع كمن سلم مريد لقطع الصلوة وعليه سجدة التروية
لا راد فيؤدى بالمطلق تغريم على نفي النفل للمعيارية والشرعية
اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
ومع الخطأ في الوصف بانه ينوي النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية
الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال كما في رمضاء واما
ذلك الوقت معيار فقط هذا شرع في النوع الخامس كوقت
صوم الكفارة وصوم النذر المطلق والقضاء فانه وقت كل

منها معيار للصوم وهو حفظ لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا
 ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعيينه ولا لنفس الوجوب لانتها
 بالحسن والتذرع والموجب في الاداء وحكمه وجوب بسبب النية
 وتعيينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب السبب فلدن
 الموضوع الاصل في غير العين النفل فاذا لم يسسها يقع الامسك
 منه فلا ينتقل واما وجوب تعيين فلم يعدم تعيينه وحكمه
 ايضا عدم الفوات الى اخر العمر فليس له وقت معين وحكمه
 ايضا ان لا تضيق وقته بجمع الوجوب فورا فكمه فخر الاسلام
 في شرح التقويم هو الصحيح لا ما روي عن الكرخي رحمه الله
 يتضيق عند ابي يوسف رحمه الله كالحج واما ذلك الوقت مشكل
 بالزيادة والمساواة هذا شروع في بياض النوع السادس يشبه
 المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة
 الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجاج
 واحدا كالتنار للصوم وشبه الظرف من جهة ان اركانه لا تتفرق
 جميع اجزائه وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى العمر
 فانه محدد يوسع مع التأثم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة
 وابي يوسف رحمه الله يضيّق مع القول بالاداء مع فعله فلا يكون

في الزيادة او زيادة الوقت على
 المؤدى كالصلوة

لا يكون كالصوم

كالصوم

كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين
 نظرا الى جبره الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جبره المعيارية ولما ورد
 انما تضيق ولم يحزم التأخير كما قال ابو يوسف رحمه الله تعين انه وقت
 العام الاول فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير
 كما قال محمد رحمه الله تعين انه وقت جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام
 الثاني فالحكام متناfia اذ اذ يدفع فقال ابو يوسف رحمه الله
 المعيارية لانه الحيوة الى العام القابل مشكوك لانه نفى الظرفية بالحكمة
 فاثم بالتأخير بحكم ياثم من آخره من العام الاول حتى يبطل عدل تلك
 اما اذا اذاه بالآخره فيحكم بارتفاع الاثم لنزول الشك وان قال
 بالاداء بعده اذ اعترف بكونه الحج الذي بعد العام الاول فنظر الى
 الى جبره الظرفية فانه قيل لما تجع المعيارية احتياطا لكوة الحيوة الى
 العام القابل مشكوك وجب ان لا يلاحظ جبره الظرفية بل يحزم
 بكوة الحج المأثري في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
 فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل
 ولا يجوز في رمضان الثاني لكوة الحيوة اليه مشكوك قلنا انما
 لم يحزم القضاء في رمضان الثاني لانه جبره اصالة الصوم مستقل
 ترجعت بكوة الحيوة الى العام القابل مشكوك فوجب الجزم بعدم

ويشترط الحج من كل عام صالح للاداء
 فاشبه وقت الصلوة

ويشترط الحج من العام الاول لادائه
 متعينا فاشبه المعيار كوقت
 الصلوة

ولا يانقطاع القسم بالحكمة
 فلا يجوز شهادتهم

بعدم اجزائه في ضمنه مضافا الثاني وانه بلغه والحكم بالشئ اذا وقع
 بجرته الاصله لا يبطل بعده كذا في و ليس هناك جرمه اصله
 للمعياريه حتى يتخرج بما ذكره في الحيوان الى الجرم بابتقائه جرمه
 ومحمد ربح الظرفه نظرا الى حاله لانه في جرمه المعياريه قطعاً
 فيجوز ان التأخير لكن لا مطلقاً بل ان لم يفوت في حاله الاسلام و
 شره الاصله رحمه الله عليه التأخير عند محمد في السنة الاولى لكن
 جواز التأخير شرط بعد التفتوت مطلقاً حتى لو فوت بعد
 التمكن في السنة الاولى ياتم وقيل ان لم يميت امر المكلف بعد الفتن
 به امر بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارته الاسرار قال محمد الشافعي
 رحمه الله يجب متوسعا في التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر
 يفوت ثم ذكر في اخر كلامه محمد انه اذا مات قبل ان يخرج فانه فاجاة
 لم يحقه الاثم وانه كان بعد ظهور امارات يشهد بها قلبه بانه
 لو اخر يفوت لم يحل التأخير ويصير مضيقاً عليه لقيام الدليل فانه
 العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوته واجب وقال صاحب الكشف
 ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما
 ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لانه العاقبة مستوكة لا يمكن بناء
 الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقوال فيه

وهو الاصل في ظنوه بالتقادم
 وهو غلب على ظنه اولاً

بحث اما اولاً فلا ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جرمه المعياريه اصلاً
 والاسلام في المشكل المشتمل على جرمين الظرفية والمعياريه فيجب ان يكون حكمه
 ما ذكره الشيخان لينظر في ثلثة المعيارية واثباتاً فلا يكون العاقبة مسورة
 لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا يخفى وانه يكون
 الفعل مباحاً او مندوباً اليه وهو مقيد بشرط سلامة العاقبة ولا يشك ان سلامة
 مسورة وقد بيني التدرب والاباحة عليها وان لم يصح في العمر بالاتفاق
 صحيح تطوع من عليه الغرمي يعني انه من وجبت عليه حجة الاسلام ولا يخرج
 عنها بل احرم نية التطوع يصح ما ذكره وقال الشافعي لا يصح التطوع بل
 يقع ذلك التطوع من فرضه لا نية كونه فيها فانه من نوى التطوع
 وعليه حجة الاسلام يكون فيها او السفيه كجرحه عند صيانة لما في الجرح
 صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف ان يجعل نية النفل لغواً ويبقى الاصل
 وهو اصل النية وبه اى باطلاق النية يؤدى الى الاتفاق بل يؤدى بدونها
 الى بدونها النية اصلاً كغرمي عليه ان يخرج من اغرمي عليه يحرم عنه صفة مغرم عليه
 الرفاق جمع رفعه بالضم والكسر يعني الجماعة يرافقه بعضهم بعضاً في السفر
 يعني انه حج المغرم عليه الذي يحرم رفاقه عنه يصح مع انتفاء نية قلنا في جواب
 الوصف امر وصف العباداة عندك كالاصل في كونه ملازمة بعبادة محتاجة
 الى النية كما سبق فاذا لانية في الوصف لانية النية الاولى التي كانت للنفل
 قد بطلت بالبحر فلم يوجد نية اخرى للفرض لا حجة للوصف فلا يقع ما اذا
 من الفرض لا انتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي حيث
 قال في حلاله سلام قال الشافعي رحمه الله لا عظم امر الحج استحساناً فيه الجرح من التطوع
 صيانة له واشفاقاً عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي
 فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع و
 ان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو

ان القياس الخفي الذي وقع في مقابلة
 التبيين الجاهل وهذا ما سبق اليك
 الاقحام ٢٢

الجواب الصواب والجواب المشهور المذكور في الكتب بأنه الحجج ينافي العبادة
لأنه ينافي شربها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ضعيف
لأن الحجج عنده إنما هو بالنظر إلى ضعف العبادة لا أصلها وإن أرادوا بما
الحجج للعبادة منافية لأصل العبادة فلا يتم وجود الحجج بالنظر إلى ما
وإن أرادوا منافية لوصف العبادة أعني النافلة سلكنا لكنه لا يضر بل هو الحق
وفي الإطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤتى بالاتفاق تقريره أن
جوازها باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى
في المؤدى هو أن المسلم لا يتحمل عبادة تلك المشاق للنفل وعليه حجة الإسلام
بخلاف ما إذا نوى النفل صراحة الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقص
بنية النفل في رمضاء لانه وقوعه عن رمضاء لتعيينه في نفسه كونه
معياراً للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه والاحرام غير متيق جواب
عن قوله وبدونها أي يعني إذا لزم أن النية ثمة معدومة بل موجودة تقدير
فإن اختيار طيباً بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوصف للصلاة
فصحة بفعل الغير بدلالة الأمر فإن عقد الرفقة إنما يكون لتعيين بعضهما
عند العجز فالأمر قد هم عقد الرفقة استعانة بهم في عمل ما يحجزوا عنه لهم
بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحاً كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم
مقام نيتهم كالوامرهم بذلك نصاً وهذا النوع من الاختيار كافي في
شرط العبادة كالوصف غيره والامور به لا فرغ عن الأمر وما يتعلق به
شرع في تقسيم الأمور به ولهذا أقر هذا البحث عن مباحث المطلق و
المقيد وهو نوعان الأول أداء لا تراعى في إطلاق الأداء والقضاء
بحسب الثقة على الاتيان بالموقوفات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة
وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً بعد فساد القول وخود ذلك
وأما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختص بالعبادات الموقوفة

مطلب المأمور به
ط
أمر كونه تقسيم المأمور به موقوفاً
على معرفة كونه الأمر مطلقاً عن الوقت
ومقيداً رومى
لأن المأمور به يكون في الوقت وبالامر
كما لا يخفى م م
الامثلة الاربعة امثلة لغير الموقفات
وبذلك امثلة الموقفات لضرورها
عن الم

لأن الامانة والحقوق موقوفة
لأن الامانة والحقوق موقوفة
لأن الامانة والحقوق موقوفة

ولا يتصور

ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من انقسام
الأمور به موقفاً كالأمر وغيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد
بالوقت حيث قال وهو امر الاداء سليم عين الواجب بالأمر لا يتصور
المراد بالأمر الخطاب الذي يكون سبباً للوجوب الاداء على التعيين والد
يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور
وخود ذلك مما يستلزم وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في
الجملة سواء كان امر صريحاً أو قوله الصلوة أي ما هو بمعناه نحو الله على
الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل فعني الحاصل بالمصدر
لا معنى المصدر اذ لا يتصور فيه التسليم ولا يلزم ان يكون لليقاع
ابقاء ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد تسليمه ايقاده وإن
الاتيان به كانه العبادة حق الله تعالى والعبد يؤدى بها ويسألها اليد
تعد ولا حقيقة التسليم لا يتصور الذي الاعيان ولم يقل عين الثابت
بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو
ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الإسلام وقد يدخل في الاداء
قد آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
وأما قوله في شرح التوقييم الاداء على عين واجب ونفل كلاهما موجب
الامر وقول أبي زيد في الاداء نوعان واجب كالفرض في وقتك وغير
واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختاراً للحاكم بالنظر
الى ما بعد الشرع فإن النفل بعد الشرع لا يبقى نفلاً بل يكون واجباً
مأموراً به واداء وإن لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو سليم
مثله أي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب
اصحاب الترجمة وارباب العذر وقال في الميناء ليس من شرط القضاء
وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة

أمر سواء كان على التعيين أو لا
وهو في قوة حجج بل أقوى منه
اذ معناه انه حق واجب لله
في رقاب الناس لا يتفكر
عن ادائه ح
وهو فعل خارجي يقبل التصرف
في العبد ح

وهو كونه المراد بالامر النص الدال على
وجوب الاداء في الجملة لا الخطاب
الذي يكون سبباً للوجوب الاداء
على التعيين رومى

في هذه الحياة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم
 الشرع حكماً كالمسبق فعاد الشرط الى الكمال وهو استقلال
 ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
 من وجوبه مع شرف الوقت لانه سقوطه يوجب صوماً مقصوداً
 وفضيلة الصوم الحق احوط من فضيلة شرف الوقت لانه شرف
 الوقت بعدها زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحياة و
 المات مع ان العبادات مما يحتاج في اثباته فطرته وجوب قضاائه
 بما ذكرنا هو لعود شرط الى الكمال الاصل لا لوجوب امر القضاء
بآخر ارب سبب آخر غير سبب الاداء كاتوهمه المخالفة انك
 واجب بالتفويت لجاري مجرى النص الاداء اعلم ان الاداء ينقسم
 الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل
 وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء
 الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
 والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه
 الانقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه
 لا يجري في حقوق الله تعالى كالمسبوق انشاء الله تعالى وقد بينت كمالها
 بامثلة ما حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجراً بجميع
 الاوصاف المشروعة واجبات كانت او مستحقة قيل التحقيق
 ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والافرو كامل
 اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفرداً كاملة لانه الجماعة ليست
 بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجوز انها قاصرة لا كاملة
 كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرعية فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
 والوتر في رمضان والارواح والافال بالجماعة فيما لم يشرع فيه صفة قصور

وهو سبب جديد فيكون القضاء
 سبب جديد لا يوجب الاداء
 مع
 يعني ان شرف الوقت سقط لا ان
 مثل حيث لم يوجب من جنس شرع
 ولا الخفاء حيث لم يوجب من
 خلاف جنس شرع ايضاً روي
 صفة الوصف للوقت م
 فعلى هذه الرواية الثالثة لا خلاف
 بيننا وبينهم في الحكم بقضاء الصوم
 الصوم مثلاً وانما الخلاف في ان
 التخيير فعندنا بالقياس وع
 عندهم بالفوات وهو بمنزلة
 نص جديد عندهم روي

ار مستقل

بقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف
 والنج المنذور في وقت معين بجامع ان كلاهما عبادات وجبت بسببها
 وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلاً في رواية
 وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضاً في الثالثة فلا عبرة على هذه
 الرواية في الاحكام وانما هي في التخيير واعتزى بانه ما ذكرتم اعتزى في كلامهم
 الخصم فانه وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب
 والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بان الاعم
 ان النص لا يجاب القضاء بل لا علام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
 لا المثل وضمان فيما اذا كان اخرج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر
 لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب
 المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء
 لو وجب بسبب الاداء لم يزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
 ولم يعتكف ان يجوز نقض الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقضى صوماً
 مقصوداً فاما لم يجز بل قضاء علم انه بسبب جديد موجب للصوم الحق
 واجاب عنه بقوله وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقي بالاعتكاف لا بغيره
 مستبعد اذا نذر ان يعتكاف في رمضان متعلق بالضمير المرجع الى
 الاعتكاف فصامه اي رمضان بدونه اي بدونه الاعتكاف حتى لو تركها معاً
 يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم
 الشرع حكماً صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الدنجلية لعود وجوب
 وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله ثم لا اعتكاف الا
 الى الكمال الاصل وهو يجب مستقلاً مقصوداً بالنذر الموجب للاعتكاف
 وذلك لانه الكفاي بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف
 به فلما انفصل عنه زال الشرف حيث لا يمكن درك الا بوقت يستوي

كالصبي الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله
 ورد عين المصوب مثاله من حقوق العباد وهكذا حال الانقسام الكثرة
 فانه كل قسم منها يمثل بمثاليين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من
 حقوق العباد او محض قاصر لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة
 منفردة فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده
 اي المصوب مشغول لا يجزأه يستحق بهار قيمته او طهره فانه
 اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه للمولى الوصف الذي وجب
 عليه اداؤه واما غير محض بل يشبه بالقضاء كفعل الداعي وهو الذي
 ادركت على اول الصلوة مع الاحكام ثم فاته الباقي بالحدث فانه فعله بعد
 فراغ الاحكام اداء باعتبار الوقت يشبه بالقضاء لانه يقضى ما انقضى
 احرام الاحكام بمثله وانما لم يعكس لانه كونه اداء باعتبار اصل الفعل و
 كونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير في هذه بنية الامامة تفريع على
 شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضاً لتغير بها فاما لم يتغير علم
 انه فيك شبه القضاء لانه عدم التغير من خواص القضاء وسليم عبد
 مشري بعد الامهات فانه اذا امر عبد الغير ثم اشتراؤه كان تسليم
 اداء لانه المسمى لكنه شبهه بالقضاء لانه يصير ملكاً قبل التسليم و
 تبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع
 على كونه اداءً وقوله وبعتقه اى ذلك العبد المشتري قبل التسليم هو
 اى الرجل المشتري لانه اى لا المرأة المنكحة تفريع على كونه شبهه
 بالقضاء فانه لو كان اداء محضاً لاعتقه والقضاء اما قضاء محض
 بمعقول اى بمثل معقول فيه امثاله كامل بانه يكون مثلاً بصورة و
 معنى كالصوم اى قضاء الصوم بالصوم مثاله من حقوق الله تعالى واما
 الى الثالثة حقوق العباد بقوله ومما المصوب بالمثل اذا كان اداء

وهو السلامة عن كل جنابة وعمره
 وهذا السلامة اعني ما ح

المصوب

المصوب مثلياً او بمعقول قاصراً بانه يكون البديل مثلاً معنى والمصدر كضمانه
 اى المصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بانه يكون المصوب قيمياً
 او مثلياً انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان القسم
 فيها او ما قيل ان قضاء الغائبة بالجماعة كامل وبالا نفراد قاصر و
 بانه الثابت في الزمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة والقضاء بالجماعة
 او منفردة اتياء بالمثل الكامل الا ان الاول اكل وهذا اى القضاء
 بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول
 كامل وهو المثل بصورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول
 ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذ انقطع المثل لا يوم
 الخصومة لانه الواجب في الزمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر
 العجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل في معقول بمعنى انه
 لا اندرك بمعقولنا لانه يكون مما يرد به المعقول اذ العقل حجة شرعية
 كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية في حق
 الشيخ النافى ومن معناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما للصورة
 وهو فذ ولا معنى لانه الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين
 هو وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء
 واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه
 فانه المشروع للصبي فيها القصاص وقد شرع اخذ المال بدل العذ ولا مماثلة
 بينهما للصورة وهو فذ ولا معنى لانه القصاص معنى هو وسيلة الى القنا
 والمال عين هو وسيلة الى البقاء وهذا والشروع في التمثيل والبياء ان
 يقال وكيفية النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة اليه من غيب
 انه يعقل فيه المماثلة اما صورة فذ واما معنى فذ لانه لا يرد من مالك مبتذل
 وهو سمة القدرة والمال ملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل

من العقل والاية والحديث م

امر الملاك

امر احفظ هذام

بينهما وانما عدل عنه ههنا لانه فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل
والثاني بالنظر الى بقاء غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء سليم
مثل الواجب بسببه الى استحقة القضاء في هذه الصورة عين ما وجب
بالنقض ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المائدة
انما هو بالنظر الى الثابت في الزمة والنفس ليس مما ثبت فيها فلا وجه
لبقاء انتفاء المائدة بينهما وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه
ببقاء انتفاءها بينهما وبين المال ثم لا ورد على قولنا او غير معقول كالغدية
للصوم انكم اوجبتم الغدية لصلوة الشيخ الغاني ومن معناه بلانقضه او
دلالة قياسا على صومك الثابت بنقض غير معقول اجاب عنه بقوله و
والامر بها ان بالغدية في الصلوة امر صلوة الشيخ الغاني ومن معناه
ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فانه انقض
الوارد في الصوم وهو قوته وعلى الذين يطبقونه فدية الية يحتمل ان يكون
معللا بالعجز تعليل لا يصح معه القياس فانه معناه لا يطبقونه كذا فستر
ابن عباس رضى الله عنه وحذرن لا جائز عند عدم القبي بضد قراءة حفظ
حفظ لا يطبقونه باثبات لا يحتمل ان يكون معللا به ذلك التعليل
فانه بناء الحكم على الشك وان كان مشعرا بعلة المبدأ لم يكن كماله منصوصا
لا يجب ان يكون متعديا حتى يصح معها القياس لجواز ان يكون العلة
قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضع فامرناه بالغدية نظرا الى
الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لاعمالا بالقياس فيما لا يجد
فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الغدية عن الصلوة كما حكموا به عن
الصوم حتى قال محمد رحمه الله في الزيادة ان يجزيه ان شاء الله ولو كان ثابتا
بالقياس لما احتج الى التعليل كسائر الاجتهاديات كما يجب التصديق
اي ما ذكرنا من الامر بالغدية للاحتياط كما يجب التصديق بالعين

الادنى والمال
وهو قوله فانه ثابت
في قوله وكضمان الى
بقوله فدية مسئلة الية
في قوله كضمان النفس م

امر الدين مع صفة في حكم الشك
لا فدية م
ما عدم القدرة والطاقته م
احتمال كونه معللا بالعجز م

على من
الادنى م

اي عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة ام قيمتها اذا استهلك او
لم يضرها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما يصح القياس
عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك لانه التصديق بالعين او القيمة
يحتمل ان يكون اصلا لانه شكر كل نعمه انما هو من جنس وهذه عبادة
حالية فينبغي ان يكون شكرها من انما الاية الشريعة عيني الارادة تطبيقا
للطعام بانزلة ما في مال الصدقة من اوساخ الدائم ويحتمل ان يكون
الارادة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم يعمل بالتقليل
المطلوب لقيام النقص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في باب
العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم يتقبل الحكم الى
التضحية في العام القابل كما انتقل في الغدية عند القدرة فانه الحكم بالشك
اذا وقع بجبهه الاصله ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا بسبيل اليه
اي الى القضاء بمثل غير معقول الا انقض لا متناع العمل بالقياس
كما في الغدية فانه قيل اذا وجب بالنقض يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون
اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فانه قيل الغدية لم تجب خلفا
عن الصوم لانه الامر به لم يتناول غير المطيق لا يستلزمه تكليف العاجز
قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى قول الية ثم نقلنا الى
الغدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل
تسمية ذلك فدية في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه
من مشقة ومكروه وقال الله وفديناه بذبح الية قوله لا يتلزم به
تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما خلف به
واما اذا كان غير فاجازت كوجوب الصلوة على المسلم في اخر حيزه متى
الوقت كالمسكين او دلالة كما في اخذ المال بدلالة من التصامح على ما من
فانه ثابت مخالف للقياس بدلالة نصي ورد في الخطا وذلك ان ثبوت

لا يابى يكونه الارادة اصلا م

المسلم اسم في اخر حيزه من الوقت م

الدية في الخطار لا للبدلية بل لصيانة الدّم عن الهمد لكون الخطر منتهياً
على القاتل بسلامة نفسه وقد قتل نفسه معصومة وعلى المقتل بقاء
لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد لحق به كل عجز تهذر فيه الد
القصاص لمعنى في المحل مع بقاء كافي الصورة المذكورة فإما الخصوص
من القياس بالنقض يلحق به ما في معناه من خروج وهما كذلك
بل أولى لأنه المذهب في قسامة القصاص بالشبهة حتى بعد الإضرار
مخرج به صاع الكشف وغيره تظن أنه لا تقتصر على النص كافي عبارات
القوم ليس كإنبغي بل لا يثبت اعتبار الدلالة أيضاً وإذا لم يجر القصاص
يمثل غير معقول إلا بالنقض أو دلالة فلا يضمن المنافع بالمال المستقيم
إذا لم يأنظر بينهما فإما المال عين مستقوم والمنفعة معنى غير مستقوم أما الأول
فلا المال ما من شأنه أن يذخر لا تنفق وقت الحاجة وأما الثاني فلا ن
المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز
لأنه الأحرار هو الأذخار لوقت الحاجة ولا أذخار بل بقاء وغير المحرز
ليس بمقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمقومة فلا
فلا يكون مثلاً للمقومة ولا يقضى إلا بنقض أو دلالة وليس غليظي
وقد فرغوا على هذا الأصل فروعاً ذكرها هنا واحداً منها تقرضاً
لصاحب التنقيح حيث فرع ابتدأ على قوله ما لا يعقل له مثلاً يقضى إلا
بنقض فقال فلا يضمن قاتل لولي القتل لأنه لم يفوت لولي القتل
شيئاً إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثلاً له
وأما قيد بولي القتل فلا يضمن لولي القاتل الدية إذ كان خطاءً و
يقتضى منه إذ كان عمداً ذكره الحاكم الشهيد في الكافي وأما قضاؤه
غير محض بل شبهه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فإما من
أدركت الإمام في صلوة العيد وهو راكع وإن خاف الفوات يركع و

أرى ليس هذا المنصو ولا دلالة
فليس القصاص

ويشتغل بتكبيرات العيد وتكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقائه محل
الاداء في الجملة فإما الركوع يشبه القيام صورة لا تتولى النصف الأول
من الركوع وحكماً لا يدرك الإمام في الركوع فقد دركها وأداء قيمة ر
عبد مبرم من شرج عليه لأنه من شرج امرأة على عبيد غير معين يكون تسليم
عبد وسط اداء وتسليم قيمة قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب له
لأنه يشبه الاداء لما في القيمة من جرمه الاصله بنابر على أن العبد
الجملة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم في صدارة
القيمة أصلاً يرجع إليه ويعتبر مقدماً على العبد حتى كان خلف عنها
ولا بد له من الأمر برب من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم أو موافقاً
للغير من كالعبد أو مدياً للطبع كالحلولة فإما ذلك يدرك بالعقل
وردهم الشرع أم لا بالاتفاق بل بمعنى كونه من الأمور متعلق المدح
عاجلاً في الدنيا ومتعلق الثواب أجلاً في العقبين أو كونه الفعل بحيث
يستحق فاعلمه في حكم الله مع المدح والثواب فإما هذا هو محل النزاع
قال الأ شاعرة هو الحسن بهذا المعنى موجب العمل في أثر الثابت
به فالفعل أمر به فحسن لأنه حسن فإمر به والحاكم به من بالحسن والموجب
له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وإنما العقل له لفهم الخطاب الشرعي
ومنا من من الخفية من وافهم من الإشارة في هذا الرأي وقال للعقل
الحسن معلوله من الأمر بمعنى أنه ثابت قبله وهو دليل عليه فالعقل
عندهم حسن فإمر به على عكس ما عند الشاعرة والحاكم بالحسن
والموجب له العقل بمعنى أنه يقتضي الأمر برب شرعاً وإن لم يدركه
أنهم يحكمون بالعقل بوجوب الأصل على الله تعالى عنه مطلقاً كبيراً ولا
ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع يبين الحسن في البعض الذي لا يدرك
العقل فيه الحسن ابتدأ فإما رجا يظن أنه مقتضى العقل الحاكم عند

كالعبادة فإنها حسنة

التصديق

لا يكون كافراً بل يكون مؤمناً
من صديق ولم يصادق وقتاً به
يقرب فيه يكون مؤمناً وكذا يكون
مؤمناً من صادق ووجد وقتاً
يمكن الاقرار فيه ولكن يجب على
انتجار الحق انه كان المجبور
مسلماً الى على اقرار الحق انه كان
المجبور كافر قبل ان يجلس
ابن سكت

على فوائده فلا يكون مؤمناً ولو عند الله ثم لا المصدق الغني الممكن ولو
كان نادراً ولا يمكن من الاجبار على الاشكال والاقرار فانه الاكراه
المجبور لا يعدم الاختيار بل يقدره والاسلام ما يشبه بالشبهة لانه
يعلم ولا يعلم فيكفي فيه الاعتبارات الفاسدة والصلوة فانها سقطت
بعذر الجنون والاعمار والحيض والنفاس وهن وان شاذت في احتمال
السقوط لكن بين ما فرقتني وجهين اشار الى الاول بقوله لكنهما
دونه ام الصلوة اذ في من الاقرار وليست ركناً مثله لا حقيقة و
هو ذل ولا الحاقاً اذ لا تدل عليه عدماً كالاقرار حال الاختيار ولا
وجوداً الا على هيئة مخصوصة وسره انك الالغاء في الاشياء
بالحج بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روجه وجده فتعني
لذلك فعل النساء لانه الموضوع للبيان ولذا جعل ركن الشكر للحج
لا عمل سائر الاركان واشار الى فرق الثاني بقوله وتسقط الصلوة
باقرار كالبقي ويسقط هو اي الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه
او حن في نفسه لكن لا حقيقة بل حكماً كالصوم فانه ليس
بحن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى
مملوكم مع النصوص المبيحة لها وانما حن بواسطة حن قهر النفس
الافارة بالسوء التي هي اعداء الاشياء زجر لها عن ارتكاب المعصية
والزكوة فلها ليست بحنك ايضا في ذاتها حقيقة لانه فيها
اضاعلة المال وانما حنك بواسطة حن دفع حاجة الفقير وسه
الاحسان اليه والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة كالصلاة
وزيادة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيادة البهائم وانما حنك
بواسطة زيادة البيت الشريف بتشريف الله تعالىه لكن هذه
الوسائل لا تخرجها عن ان تكون حنة لعينها لانه النفس وانه

كانت

كانت بحسب الفطرة محلاً للخير والشر لانها المعاصي اقبل والاشهوات
اميل حتى كانتا بمنزلة امر جلي لها بمنزلة الاصلق المنار فبالنظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها اذ لا ينجح في الاضطراب والفتنة انما يستحق
الاحسان من جرة الرحمن لانه جرة الاشياء والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت فقط حن
قهر النفس ودفع الحاجة وزيادة البيت عن درجة الاعتبار
صاد كل من الصوم والزكوة والحج حنكاً لمعنى غنائه من غير واسطة
وعبادته خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حنة الحن في
نفسها شبيهة بالحن الحن في غيره بدونه العكس وانما قلنا ان
الوسائل هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشحن المكان
لانه الوسطة ما يكون حن الفعل لاجل حنها وانما حن الحاجة
والشهوة والشحن ليس كذلك فانه قليل لا تغاير في الخارج بين
تلك الوسائل وبين الصوم والزكوة والحج قلنا الوسطة فيكفي التغاير
الذهني فليقتل وحكمه ان حكم الحن الحن في نفسه حقيقة
كان او حكماً بعدم سقوطه الا بالاداء وبسبب عروضة ما سقط
مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احسن الحن
حن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بوقوف الغير
ويبقى ببقاء كاستيائات فانه قليل المراد بالسما قد انما ما ثبت
في الذمة بالسبب يصح قوله او عروضة ما يسقط بعينه لانه
فقد سقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن
لا وجه لاياداه في هذا الموضع لانه في بيان حن ما ثبت بالامر
وانما كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله
العرضة من ما يسقط بعينه لانه وجوب الاداء بعد ما ثبت له

الحن الحن في غيره
شبيهة بالحن في
نفسها

فانه دفع الحاجة نفس الزكوة
وقهر النفس نفس الصوم
وزيادة البيت نفس الحج

انما بالوقت

لا يقطع بعاد من اجيب بانه الصلوة قد سقط بعاد من الحيض و
 النفاس بعد ما ثبت وجوب اداها بالامر فاما الخطاب فيتوجه عند ضيق
 الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم سقط عنها اذا عارضت او
 نفست في اخر الجزم كما سبق بمباحث المقيدين بالوقت واما حسن
 في غيره فاما ان يتبادر فذلك الغير بنفسه المأمور به من غير احتياج الى
 فعل اخر كالجهاد فانه ليس حسن في ذاته لانه تخريب البلاد وتعزيب
 العباد واما حسن لما فيه من اعلام كالة الله تعالى وصدرة الجحارة
 فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدو الميعة عبث وعلى الكافر فبوجه
 واما حسن لما فيها من قضاء عن الميعة وهذا الضرب من الحسن
 الحسن في غيره يشبه بالاول اي الحسن في نفسه وجه المشابهة انه
 مفروم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفروم اطلاق
 كالة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلام حسن لمع في نفسه
 بما يتحد به يكون شبيههما وكذا الحال في صلوة الجحارة فانه قيل لم يشبه
 هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا لانه لا جرمه ههنا ولا
 لا ارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم عدم بخلافها ثم لا يتبادر
 ذلك الغير بها ان بنفسه المأمور به بل يحتاج الى فعل اخر كالوضوء
 فانه في ذاته تبتدوا ضاعة ما وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
 والسعي الى الجماعة فانه في نفسه تعبد وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء
 الجماعة ثم الصلوة لا تتبادر بالوضوء ولا الجماعة بالسعي بل يفعل به
 مقصودا بعد حصول كل واحد منهما او حكمه او حكمه حسن في غيره
 وجوب بوجوب الغير الذي هو الوسيلة وسقوطه به اي سقوط
 وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار سقط وجوب
 الجهاد معهم فانه بقي مع البايعين والوفى مسلم او قطع الطريق سقط

انما يتحد به في الخارج م

مطلوب التكليف

وجوب الصلوة عليه ولو عارضت بسقوط الوضوء ولو مرض او سافر سقط
 وجوب السعي الى الجماعة والامر المطلق عن قرينه يدل على حسن في نفسه
 او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحتمل سقوطه من القسم
 الاول وهو الحسن في نفسه لا يقتضاه الكمال اي كمال الامر وهو المطلق
 الكمال ان كان المأمور به ثم التكليف اعلم انه لا يطاق على ثلثة مراتب احدها
 ادناها ما يمنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لا خیاره
 به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فانه من مات على كفره و
 اخبره الله تعالى بعدم ايمانه بعد ما صيما اجماعا واقصاها ما يمنع لذاته
 كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منع على عدم
 وقوع التكليف به والاستقرار ايضا شاهد على ذلك والايات ناصقة به و
 المرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع مستغلة القدرة العبد
 اصلا كحلق الجسم او عمادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع
 ولهذا قيلت ثم التكليف اي طلب تحقيق الفعل والالتزام به لا قصم اليه
 التعيين واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور مطلقا او عمادة
 محال اما عقلا فلا طلب حصول المح لا يليق من الحكيم المتعال فانه قيل
 هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانه لا يمنع الوجوب بمقتضى
 الحكمة والوعود الفضل كما لا يمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما عقلا
 فقولهم لا يكلف الله نفسا الاية وما جعل عليكم في الدين الاية وغير ذلك
 وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه بسقوط وقوعه والا امكن كذب و
 امكان المح فظهر بانه ليس دليل على عدم الوقوع فقط وان كان التكليف
 بالمح فلا يدل على المأمور به قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل
 فانه علمه تام بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفترقة بقدرتها
 يمكن المأمور من اداء ما نزل به وانما قال بلا جرح غالبا يخرج المح بدلا

وراحلة فانه نادى ولا راحلة فقط كثير واعايرها فغالبا وهى اى القدرة
المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى الاداء
قبلها اى قبل القدرة كج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا ل
لاداء لما تقدر عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجود بنفسه
جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في الغائيم والغير عليه اذ لم يؤد
الى الحرج ولا قدرة عنه فانه قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اى
المتلزم للقدرة فكيف ينفك من لانه قلنا عدم الانفكاك
مهم ولو سلم نعم استلزام التكليف للقدرة انه القدر لا يامر العبد الا
بما يستطيعه عند ارادة العبد احدا في هذه القدرة لا تلزم التكليف
مطلقا بل حاله وهى اى القدرة نوعا النوع الاول اذ قد ما ذكر
من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بل حرج غالبا ويسمى هذا النوع
الممكن لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والافتقار من غير اعتبار بيسر ذلك
وهذا اى هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان
او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره ولذا اى ملكوته شرطا لوجوب الاداء
مطلقا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذ حدث فيه
الاهلية فانه الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق
قلنا في جوابه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كان بالاداء في ذلك الجزء
من الوقت وهو ممم بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك
يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل
اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء
فيه لكن لزمه ان لزم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم
التكليف بما لا يطاق بل لزمه لخلقه وهو القضاء فانه بعض اى
الحكام قد يجب ادائه ثم يخلفه خلفه للجزء عنه كالوضوء للتييم

بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك
يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان
اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن لزمه ان لزم
الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزمه لخلقه
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب ادائه ثم يخلفه خلفه للجزء عنه كالوضوء
للتييم وكل خلفه من التماسه او نحو ذلك لجزءه ووجود القدرة بالنظر الى
الذي هو القضاء كان وللجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة
بمقتضى سلامة الاسباب وهى موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس
مبتاعا وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على تقدير الوجوب كما يكون
سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لانه نفس الوجوب
جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب
الاول فلان الوقت صالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصاحبة لا يبقى
السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا لوقوع التكليف بدون شرط وهو بطايل
والنوع الثاني اقصاه اى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتحصيلها
اليسر بعد الامكان فني زائد على الشرط المحض بشرط لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله تعالى وفضلا ولذا اشترط في اكثر الواجبات المالية كون ادائها اشق على
النفس عند القامة وبقاؤه اى بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب في الزمة للاداء
اليسر اعرض عن عليه اولا بانه يؤدى الى فوات ادائه الزمة فيما اذا اقرادوا خمسين

سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانياً باننا لانم ان يلزم من عدم اشتراط بقا
 انقلاب اليسير بل انما يلزم بثبوت احد اليسير وهو البناء مشروط بالآخر
 وهو البقاء وانما حصول القدرة المستمرة يسر بقاءها يسر آخر واجب عن
 الاول بالتزام القوات في صورتهلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوق هذا
 الحرج على احدكم ولا يرد بل المال حقه مكملاً ويداً وانما حق الفقير ان يعطى محلاً
 للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محله الاداء فلهذا جنى هذا المحل يؤدي
 من محله آخر فلا يضمن الا يري ان منع المشتري الراعي الشفع مع صار مجراً ومنع
 المولى العبد المديون عما البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار المالك
 مع هلك لا يوجب الضمان عن الثاني بالامتناع انقلاب اليسير كانه واجب بطريق
 ايجاب القليل من الكثير ليس كونه موله فلو اوجبتاها في تقدير الهلاك لوجب بطريق
 العزامة والتضمين فيصير عسر وليس المراد ان نقل اليسير يصير عسراً فانه محال
 عقلاً وانما يصير اليسير عسراً وبالعكس دولة بقاء النوع الاول فانه ليس بشيء كالبقاء
 الواجب اذ المفقرة الى حقيقة هذه القدرة وبقاءها هو حقيقة الاداء والتمتع
 من الاداء والاقتداء عليه يستغنى عن البقاء اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد مكانها
 توقفها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمتع من الفعل واحدة كانت
 شرطاً مضمناً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها بقاء الواجب اذ البقاء غير
 الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشروط في التحاكي شرطاً للانقضاء
 لا البقاء بخلاف المستمرة فانها شرط في معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر
 الى اليسير فان شرط فيه وواجبه بصفة اليسير في شرط دوامها نظر الى معنى العلية

لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون القدرة المستمرة فلهذا
 اشتراط بقاء القدرة المستمرة دون الممكنة مع ان ظاهر الفطر يقتضي ان يكون الا
 بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر وكذا ان ذلك
 الاستغناء قيل ان قال في خبر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اي بقاء القدرة للقضاء بدليل
 ان في النفس الاخير من العمر لم يترك ما فات من الصلوة والصيامات والحج
 وغيرها وظاهرة ليس بقادر على تركها ولا يلزم منه تكليفها لا يطاق لان هذا ليس
 ابتداءً التكليف بل بقاء التكليف الاقرب ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب
 الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر لظهور اثره
 في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرغ من شرط القدرة
 المستمرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يبقى الزكوة وال
 العشرة والحراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجبت بالقدرة المستمرة انتفى
 بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به الاداء فان النصاب لما لم يغير الواسع
 من العشرة الى اليسر لانه ابتداء الخصة من المائتين واثنياء واحد من الاربعين سواء في اليسر
 لم يمتد من القدرة المستمرة بل جعل من شرط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب
 الاداء لان حين الاعتداء لا يتحقق غالباً الا بالغير الشرعي فان قيل فينبغي ان لا يسقط
 الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما يسقط لغو القدرة المستمرة التي هي وصف النماء
 لا القوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاكه بعض النصاب مع ان
 الحكم ينتفي بانتفائه البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي ولما العشرة فلان
 الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو ثمنها ووجب قليلاً من الكثير اذ القدرة

على اداء العشر يستغنى عن نعمة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخارج فقد حرم
الله تعالى بناء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سخرة لا يجب عليه وكذا اذا لم
يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئها واما اذا تمكن من الزراعة وثبت كما يجب عليه
لوجود الخارج تقديره لان التقصير بها جهته كانت عتس نفقه كالا يهلك في الركوة
بخلاف العشر فاما انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخارج
غير جبر الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جبر من الخارج فلا يمكن ا
لحاجب جبر من الخارج بدون الخارج ويقول بخلاف الحج صدقة الفطرة فان كلاهما لما
وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها اما الحج فلا وجب بالزاد والرحلة وهي
من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادرو بدون الرحلة وان كان كثير
لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر يوم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر يوم الامداد
في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتبار به هنا يفضي الى التلف والاختلاف
حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة ولما صدقة الفطرة فلا تجب بنصاب
فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو هلك من ثياب البزلة ما يفضل عنها او
ملك نصاب ليلة الفطرة بل من صدقة الفطرة واعتبار النصاب ليس ليسر اليسر
المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاعانة لقوله عليه السلام اغنواهم عن المسئلة واما اليسر
بالنماء وهو غنى معتبره هنا الامر بالغير ليس امره بالبدليل اختلف في ان
الامر بالمكاف ان يامر غنى بشئ سواء كان بلفظ امر او بالصفة هل هو له ذلك
الغنى به ام لا فقل ليس بامر بالبدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروه بالصلوة
لسبع والا كان قوله مر برك ان يتجرف في ما كره لهدايا ومناقضا لقوله للعبد

لا تتجبر

يتجبر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك
لاختلافهما بالذية والوسطه قلنا الوسطه في اصطلاحنا لا يرغم التناقض وقيل
امرا ذمهم ذلك من امر الله تعالى سوله ان يامرنا وكذا من امر الملك ونزيره به قلنا
ثمة دلالة على انهما مبلغان والحكام في الامر بالخارج عن الدليل وانما انما هو عليه على
وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاشارة بالمأمور به على وجهه وكما امر
هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى
للاشارة ام لا والمختار انه يوجب امتا اولاد الامران بقي متعلقا بعين المأني به كان طلب
تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأني كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلا انه
يقضي الحق وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثانيا فلا انه لو لم يتفصص عن عمله بذكر
لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب بل هو مثبت
بدليل اخر اما اولا فلان التهي لا يقتضي فساد المنهي منه حتى يجوز الصلوة في الارض الى
المفصولة والبيع وقت الغذاء وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم فليس العكس قلنا التهي
المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي في المثالين قرينة على ان التهي للمجاور فلذا
جائز ان يبينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون تركه شئ منه فيمكن ان يكون
المطر تركه وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالانابة ويجعله واما ثانيا فلان
مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف اذا قلنا سقوط التكليف مقتضى
المقتضى وهو الحسن كما سبق وانما انما على وجهه يوجب ايضا انتهاء الكرامة لا ان الامر
يقضي حسنا لا يجامع الكراهية ودوى عن ابي بكر الرزق انه قال صفة الجواز
بمطلق الامر شرعا كنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس

ط
قيد بل طواف المحدث فانه
ايضا جاز ما مود به مع كونه
مكروها

فانه جاز ما مود به شرعا مع كونه مكروها قلنا الما مود به نفس الطلوة ولا كراهة فيها و
انما الكراهة في التاخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفة ولا امر مجببه
وكذا الما مود به نفس الطواف ولا كراهة فيه اللهم لمعنى في الطائف وهو المحدث ولا
امر مجببه ايضا وينزل جوازه الى الما مود به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امر بعد ما
نسخه موجب وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي انه
يبقى صفة الجواز اذا لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صومها شوا مع نسخ وجوب قلنا انتفاء
الجواز ليس لان انتفاء الوجوب بل لان انتفاء الموجب وهو الامر وما جواز صومها شوا
فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم واردة
وجوده اي الما مود به ليست شرطا لصحة الامر لا خلافا في ان طلب الامر مثال الما
مود به بشرط صيرورة الصفة امرا وانما الخلاف في ارادة الامر ذكره فعندنا ليست
بشرط خلافا للمعنى لانه بناء على ان تختلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يكن عندنا
لزمنا القول بانفسا كنهها عن الامر اذ بعض الما مود به بالاركان لم يمتثلوا ولما جاز
ذكره عند المعنى لانه لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتتمام تحقيق هذه المسئلة
في علم الكلام ووجه البناء الى الخلاف وان كان في الامر لا يتم من امر الله تعالى وامر
غيره لكت لما لم يجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمننا
القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فاننا لو قلنا ان الامر يستلزم ما للزم الا
الاستلزام في جميع الصور ومن جملة امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعنى
لما لم يفترقوا بين ارادة الرب واردة العبادة جواز تخلف المراد انجبه لهم القول

بالاستلزام

بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايان بالاتفاق لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى يا ايها الناس اتى رسول الله
اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بخلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها مفع
دنياوى وذلك بهم اليق وانهم اشر والدينا على الآخرة ولا انهم ملتم من بعد
الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بخلاف باحكام
العقوبات من الحد والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون
زاجرة عن افعالهم بها اليق من المؤمنين واعتقاداى ويؤمرون ايضا با
الاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤخرون في الآخرة بترك الاعتقاد
لان ذلك كفر في كفر فعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء
العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي
وعند عامة المشايخ ديار ماورد الزهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها الى
من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الدين وغيرهم واللام وهو
المختار عند المتأخرين ولا خلافا في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان و
هو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها
كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه
بترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك الاعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
السقوط منها احتيازا عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وبهم مكلفون

بادار بالانفاق هو الصحيح لاما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل الاداء
 العبادة لان اداها لا تحقق الثواب وهو ليس باهل لالة المحنة واذا لم يكن اهله
 للاداء لم يكن محنا طبا بل لان الخطاب بالعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يظهر اهلا
 لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهل الاداء ومنه اي من الخاص الذي هو لفظ طيب
 به الكفا اي من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم براسه ملحوظ
 في نفسه فلا يرد النقض بقولنا كفنا جزنا خرج به الصيغ المستعملة للمكرهه فان
 المكرهه ليس بمنهي عنه حقيقة لان موجب النهي وجوب الانشغال لقوله تعالى وما
 نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه
 وفي الكراهة اشتركا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر بوضع حال من ضحية
 له اي استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي وهو اي النهي بوجوب دوام التمسك
 لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والكراهة في سياق النفي يعم الال دليل يدل
 على استفاء الروام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى مما افادكم الفقدان
 انفك عنه الدوام في نحو مني المانض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع
 عموم لاوقات الحيض والحام في المطلق ويقضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان
 كالجمل او محال للمفروض كالظلم او غير ملائم للطبيع كالسرارة وبالجملة كل ما يستوجب
 التزم في نظر العقول ومجاري العبادات فان ذلك يدركه بالعقل وورده الشريعة ام لا
 بالاتفاق بمعنى كونه اي النهي عنه متعلق بالامر عاجلا في الدنيا ومتعلق بالعقاب
 اجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى التزم والعقاب
 فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختياره لفظ يقضي عما يوجب

ط
 اي لطلب الكف خرج به اللفظ
 الموصوف للاخبار عن طلب الكف

اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبه الله تعالى عنه لا ان
 النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعرى والاقوال السابقة في الحسن جارية
 في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت وهو ان اذا كان القبح مقف
 النهي لا موجب له فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او
 بعضها وليس المراد انه قبح من حيث هو بل لما تقر بان الاضافة داخله في حقيقة
 الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي
 اضيف اليه النهي قبح وان كان ذلك المعنى زائدا كالكفر والظلم والعبث
 فان قبحها باعتبار كفران التوبة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائد
 وضعها اي من جهة الوضوع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف فبحه بجزء العقل
 قبل ودود التمسك كالكفر فانه قبح كفران التوبة مركز في العقول او لعينه شرعا
 لعدم المحلية او الالهية او نحو ذلك كبيع الحر فانه الشرع جعل محل البيع المال
 المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبح لعينه
 وضعها كان او شرعا البطلان اي عدم المشروعية باصلا وصفه بخلاف الفنا
 فانه عبادة عن عدم المشروعية بوضعها لا اصلا كما سيأتي واتا ذلك القبح لغيره
 اي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه
 ولا يكون من الشروط سواء صدق على المعلوم نحو صوم الايام المنهية اعراض
 عن ضيافة الله تعالى ولا كشمي فانه كلما وجد البيع وجد التمسك لكنه لا يصدق
 على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجزى مجرى آلات الصلوة
 كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب

الصفا

للقيح غير الصوم لكنه متصل به ووصفه به وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى او حال
 كون ذلك الغير لغيره فجاور للمنهى عنه يتصور انفكاكه عن في الجملة سواء صدق عليه
 او لا والاولى كالمبيع وقت التداين في النهى فيه لاجل الاخلال بالتسليم الى الجملة
 الواجب والاخلال بالتسليم مجاور للمبيع قابل للانفكاك عنه الاثر ان البيع قد يرد
 بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والثاني نحو قطع
 الطريق فانه لا يصدق على السفر والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه
 او لغيره عن الافعال الحسية وهي اما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة حكم مطلق
 كالسفر والعبث واللواط والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود مقتضى
 وهو النهى الكامل لا طلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة وكون الفعل شرعا كالظلم
 فان تجده مكره في العقول ودرجته الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة
 الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع ففي الوصف يعني في صورة
 كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه كالاول يعني القبح لعينه في ان كلا منهما يبط
 الا ان الاول قبح لعينه وهذا لغيره كالتناقض فاعل حتى وقبح لغيره وهو تضييع الشب
 واسراف الماء لا المجاور عطف على الوصف ان لا يكون المنهى عنه في صورة كون الغير هو المجاور
 كالاول حتى يكون قبحا لعينه حكما ولا يثبت عليه حكم شرعي كوطي الحائض فان الدليل
 دل على انه النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحلل للزوج الاقوال والشب
 وتكميل المهر واحسان الرجم ولا يبطل به احسان القذف والنهي المطلق عن اللعنات
 الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع حكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اول
 الثاني يعني قبحا لغيره وصفا فيصح المنهى عنه باصله وانما قد يوصف لا يكون

جد

الفعل

الفعل شرعا يمنع خبرا ان النهى على اصله كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال
 الشافعي النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل
 المنهى عنه لاقتضاء الكمال اي كمال النهى فان المطلق متصرف الى الكمال الكمال الى
 كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كالاقتضاء الكمال في الامر فان مطلقه
 ايضا يقتضي الحسن الكمال كما سبق ولتصاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان
 يكون المنهى عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضى يعني القبح هنا
 اي في النهى يبطل المقتضى وهو النهى حيث لا يبقى النهى على الامر حاله بل يكون شرا
 بخلافه اي بخلاف كمال المقتضى نعم اي في الامر من حيث لا يبطل كمال الحسن بل يحققه
 ويقره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصورا لوجود حيث لو اقدم عليه لوجب
 كون العبد مبتلا يبي ان يقدم الفعل فيما قبل وبين ان يكف عنه فثاب متناه
 بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كالتوجه الى بيت
 المقدس وحل الاخوان وكون النهى طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه محبان
 عن التقي ثم والعبرة لمعاني لا الصور واعتنى بان امكن الفعل باعتبار اللغة كان
 في النهى فلا نتم احتياجه الى امكن الفعل المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهى عنه
 يعتبر مكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان
 عن الطيلان فانما يعد لغوا لا امتناع صدوره عنه حتما وكذا اذا نهى عن احاطة العقل
 بالامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لا امتناع عقلا وفطرا ان الفعل
 الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممثلا شرعا يعد عتبا فوجب ان يكون متصورا لوجود
 شرعا حتى يعد عتبا ولقائل ان يقول ان اريد بوجود التصور وجوبه قبل النهى

ههنا

فلم تكن لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا بعد عتبا نظرا الى الامكان السابق وان
 اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المبادىء
 القصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل هكذا كما ان المعنى في
 الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقتنا في بقا
 عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل
 والمعصية الى الوصف والمشروعات يحتمل هذا المعنى كالا حرام والطريق الفاسدين
 والصلوة في المفصولة والبيع وقت النداء والخلفاء معصية فاذا اختلف جهتها
 فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقر
 الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تنفيه القرينة ففصل المفاد بقوله فيما اى يقتضي
 النهي في صورة بدليتها القرينة على ان القبح لعينه اى لعين المنهى عنه البطلان منقو
 على مفعول يقتضي المحذور كبيع المضامين وهي ما في اصلا اباء وبيع الملائم
 وهي ما في ارجام الاصمات فان الشئ جعل محل البيع المال المتقدم حال العقد ليحصل
 الفائدة والماء في الصلب او الرحم لانه في نصارى بيعها غشا لحولته في غير محله كقصة
 الميت وخطاب الجناد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لغير
 اى غير المنهى عنه كراهة منصوب ايضا على المفعولية في الجاورد اى فيما اذا كان ذلك
 الغير مجاور للمنهى عنه لا وضا لانما له كالصلوة في الارض المفصولة فان الدليل قد
 دل على ان النهي عنها المجاور وهو الشغل بالمكان المنصوب فيكون مكرهه واعتنى
 بانه ينبغي ان لا يصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة
 بحمل حركات وسكنات والحركة شغل حتى بعد ما كان في حين آخره الكون شغل

حيث

حيث واحد في زمانين فشغل الجزى ما هيتهما وهاجى الصلوة وجزى الجزى
 وشغل الجزى في هذه الصلوة منهى عنه لانه كون في الارض المفصولة وهو منهى عنه
 فكانا جزى هذه الصلوة منهاى عنه فاستحال ان يكون ثامورا به فلم يكن هذه الصلوة
 ثامورا بها اذ الامر بالكلى التركى كبرى امر بالجزى واجيب بان المعنى في جزى الصلوة
 شغل ما ولا فدية ولا لفساد كل صانع بل الفاسد في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه
 وهو المكان المنصوب وفاده ايضا لامر حيث تعيينه المكاني بل من حيث اتقانه
 بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعنى بتعيين مكانه بان يلحقه اذ لا ما لكان
 او يستقل مكانه المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت ا
 المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعيين الوقت معتبر فيه بالوجهين
 ويقتضي النهي في الصور المذكورة الفساد في الوصف اى فيما اذا كان ذلك الغير وضا
 لازماله غير شرط لا البطلان خلافا له اى لثانعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل
 في المنهى عنه لكان البطلان جرم على اصلا الاعتدال ضرورة وهي مفتقرة على ما
 اذا دل الدليل على ان النهي بغير الجاورد كبيع وقت النداء واما اذا دل على ان القبح
 الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جرمه على اصلا فان بطلان الوصف اللازم يجب
 بطلان الاصل بخلاف الجاورد لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهى عنه
 اذا كان شرعى ان يصح باصله فيجوز عليه الاعتدال ضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل
 الدليل على ان القبح لعينه او جزئى واما اذا دل الدليل على ان القبح الوصف اللازم
 غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ و
 وترى صحة الصحة بقصة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف بخلاف

واقا اذا لم يكن هنا ضرورة لجري المنه عن اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا
 فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان الشرع عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او
 مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفاد لا البطالة بنفسه بل بوقائ
 فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان
 لان ماله ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا ببطله فان المبادلة بين
 الزائد والتاقي عدول عن فضة العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع
 المزبد عنه فكان كالوصف فلم او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن
 لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة قد وجد حاصل لا وصفها وهو كونها تامة و
 ويفد البيع بالخزفانة مال غير متقدم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الشرع يبي
 مقصود بل تابع ووسيلة فيجرب مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مباد
 المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقدم في احد الجانبين
 ويفد البيع بالشط كالربو فان الشرط امر بالشرع اصل البيع ويفد الصوم الايام
 المنهية فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى
 المفطرات يكون عبارة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيته عنه
 لما فيه من ترك الواجب والضد الاصل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه به
 الايام فله صوم باعتبار الاضافة الى المضاد الزهر الحلال والشرب والحجاء بمنزلة
 الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فتك الاجابة بمنزلة الوصف
 وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله
 غير مشروع بوصفه فكان فاسدا باطلا واذا فدا يلزم بالشرع لان الشرع

فيه مشروع في المعصية وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا اي للقاط
 ما ثبت في التهمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم
 في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة الله
 النذر بـ اي الصوم فيها لان انفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة و
 انما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لاني ذكر الحمد واجبا
 على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة ووجهة معصية وانفصال النذر انما هو بوجوب
 الجهة الاولى حتى قال لو صح بذكر المنه عنه فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذر
 في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان القديوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية
 نافضة ايضا لکنها دون اي ادى مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس
 الصوم باليوم كونه معيارا له وجودا ومذكورا في حقه تعقد اكثر من سبب الصلوة
 بالوقت كونه ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تافير نقصان
 الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفقد فتضمن بالشرع في تلك
 الاوقات نظرا الى جهة ذنوها من الصوم في الصلوة وانما قد فتضمن ولم يقل فلتزم
 اشارة الى ان الاوقات بعد الشرع ان يقطعها او يقيضها في الوقت المباح ولكن الصلوة
 في تلك الاوقات لا تصلح له اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلوة في
 تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور كنهها فوق ما اي الصلوة الكاملة في
 الارض المفصولة في النقصان لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق حل
 بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلوة في المفصولة ادى تمام في الاوقات
 المنهية فتضمن تلك الصلوة به اي بالشرع في المفصولة وتصلح ايضا له اي للقضاء

لأن النقصان إنما يمنع القضاء إذا كان زاجعا إلى نفس المأمور به أصلا أو وصفا أو مقاماً ما
يدخل تحت الأمر فهو لا يمنع لانه لا يدخل بالثأر مؤدياً ثم الوقت في الصلوة داخل في الأمر
بالدليل القاطع فنقصان يمنع القضاء بخلاف المكان فيه فانه لم يدخل تحت الأمر فلا
ينقص المأمور به بنقصان فنقصان لا يمنع القضاء فظهر أن معنى قولهم ما وجب
كاملاً لا يؤدي ناقصاً بنقصان راجع إلى نفس المأمور به أصلاً أو وصفاً تذييل بغيره
تعميق مباحث الأمور التي بالبحث عن أن كلاً منهما يهل له حكم في الضم لا بالتذنب
وهو جعل الشيء ذنباً لشيء آخر كونه متممياً لها ومتعلقاً بها وإن أوردته القوم بطرق أخرى
واعلم أنهم اختلفوا في أن كلامي الأمر بالشيء والنهي عنه هل هما حكم في ضده أو لا والحق الذي
ذهب إليه أصحابنا رحمهم الله تعالى ثبوت الامتناع من الطرفين في الجملة ولذا قال الأمر بالشيء
يستلزم تحريم ضده أي ضد ذلك الشيء أن فوت ذلك الضد المقصود به أي بالامر سواء كان
له ضد واحد يفوت كالسكون للحركة أو أضداد يفوتها كالتفاهة واليهودية والنسب
للإيمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كافي قولهم كف عن الشر
في المحيض أو لا كالكف الذي المستفاد من قوله كف ثم امتوا الصيام إلى الليل والآي وإن
لم يفوته فأكراهة أي اللزوم هو الكراهة دون الحرمة لأن الضرورة تنفذ بها كالأمر
بالقيام في قوله كف على السلام أرفع رأسك حتى تستوي قائماً فإما لا يستلزم تحريم العقود
لأنه لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام
مأموراً به في زمان بعينه حرم العقود فيه فيكون الصلوة بوقوعها قائماً ولم تقدر
التي هي عن الشيء يستلزم وجوب ضده أي ضد ذلك الشيء أن فوت عدمه أي عدم ذلك
الضد المقصود به أي بالنهي وهو ترك المنع عنه عن عقد النكاح يقتضي الوجوب

الكف عن التزوج لأن عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والآي وإن لم يفوت
عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيجوز ذلك الضد السنة المؤكدة فإن الحرم
منه أي ليس المحيط مدة إحصاءه وعدم ضده أي عدم ليس الرداء والازد ليس
بمفوت للمقصود بالنهي أي ترك ليس المحيط لجواز أن لا يلبس المحيط ولا شيء
من الرداء والازد فيكون ليس الرداء والازد سنة لا واجباً ولا يستلزمها
ذكر الضد السنة المؤكدة كما ذهب إليه صاحب التقييم والمنابر لجواز أن يكون
للضد جهة حرمة أو إباحة فإن التناهي منه أي عدم اللواطة التي هي ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز أن لا يزوج ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان
المنكحة أو الجارية كل يوم التخيير ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز أن لا يزوج
ولا يقرب كل يوم فيلزم أن يكون القربان كل يوم فيلزم أن يكون القربان كل يوم
سنة مؤكدة وهو مباح ومنه أي الخاص المطلق يختلف في كون المطلق والمفرد
قسماً من الخاص والمختاراً فسمان من الخاص كما صرح به صاحب التقييم وغيره
من المحققين وهو الثالث في جنه بمعنى أنه خصه من الحقيقة محتملة لخصه
كثير فخرج أقام المعارف بدلالة أي ملتبساً بانتفاء ما يدل على الشمول و
الاحاطة بخرج به العام ولا تعيى أي ملتبساً أيضاً بانتفاء ما يدل على التقييد
والتخصيص بعض المراد فخرج به المفيد ومنه المفيد وهو الخارج عن التخيير
بالمعنى المذكور بوجه ما كرهه مؤمنة أخرجه عن شيوخ الرتبة بالمؤمنة و
غيرها وإن كانت شريعة في الرتبة المؤنسات وحكمها أي المطلق والمفرد
أن يجزى على حالهما أي المطلق على الإطلاق والمفرد على تقييده أعلم أنهما إذا وُ

البيان الحكم فانما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف الحكم في مو
 لتقيدا لاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده مثل اظم رجلا و
 اكسر رجلا عاريا وان احدهما موجب لتقييد الاخر بالذات نحو اعتق رقبة و
 لا قصق رقبة كافرة او بالواسطة نحو اعتق عن رقبة ولا تمكن رقبة كافرة
 فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهو اوجب لتقييد ليجاب الاعتاق
 عنه بالمؤمننة محل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على المطلق على
 الثاني اي المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام وان اختلفا في ما اختلف
 الحادث او يتحد فان اختلفت كفارة اليمين والقيل فلا حمل خلاف الثاني
 وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اوفى الحكم فان كان
 الاول فلا حمل خلاف له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا
 في احد الدينين ومقيدا بالادرام في الآخر وان كان الثاني محل المطلق على المقيد
 بالالتفات كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات
 لا متتابع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزائه غير المتتابع لموافقة
 المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه المتخالف المأمور به وهذا معنى قوله
 لا يحمل الاول على الثاني عند اتحاد الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكان الاطلاق
 والتقييد في الحكم دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لالة النكحة في سبب
 النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق الثاني محل المطلق على المقيد في
 اتحاد اى في صورة اتحاد الحكم مطلقا اى سواء اختلف الحادث او لا وسواء
 كان في السبب ان في الحكم لانه التا طوق بالتقييد الذي هو المقيد اوفى من التاكيد على

عن القيد الذي هو المطلق قلنا في جوابه ذاك اي التجميع من الناطقة عند
 التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونها في الحكم دون السبب
 لا مكان العمل بهما في غير المقطع بان الشارع مثلو لو قال اوجب في كفارة القيل
 اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الاطلاق
 متعارضا ثم لما فرغ من مباحث الخالص شرع في العام فقال واما العام فلفظا
 احتز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض
 مشايخنا الى انه المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كمن
 المطر والخشب بوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغنى
 مستينات خرج به العلم ولم الجنس والتشبيه والجمع المنكر غير محصور ان لم يرد
 في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج السماء العدد والجمع
 المهور فانطبق الحد على الحدود وحكمه ليجاب لكم فيما يتناول له اختلف في
 حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص
 وعند التلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالأجزاء للجنس والثلثة في الجمع والتوقف
 فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناول له ظنا عند
 جمهور الفقهاء والمكملين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ فقه
 حجة يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر
 الواحد والقبلي ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لا سيما
 اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان
 الحامل المستوفى عنها زوجها تعد بوضع الحمل لا بامع الاجلين لان سورة النساء

القصر نزلت بعد الطوى فسخت بموجبها خصوص الاولى وان كان من وجه
 وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاجليين وطناً بلك اليميني احلتهما اية ووجه
 حرمتها اية والحرم ناج ونقل ابي بكر رضي الله عنه قول عليه السلام الائمة من
 قريبين ونحو معاش الانبياء لا تورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال
 فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
 لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلي لم ينقلوا ان الواضع بلا خذ والاكثى من
 تتبع موارد استعماله لم يخصص بقرين على كونه العام من حيث هو عام قطعياً
 اذا كان العام قطعياً لا يخص بالظني سواء كان قبيلاً او جنساً واحداً لا يخص
 عندنا بغير حكم العام ومفهوم القطعي لا يكون ظنياً ولهذا شرط اتصالاً بالعام
 اذا لم يخص ابتداءً بالظني واما اذا اخصص في يجوز تخصيصه بالظني والاشتباه
 اتصالاً به وبسبب تمام تحقيقه ان شاء الله قال الشافعي في التخصيص يعني قصر العام
 على بعض ما تناوله سواء كان بكلامه مستقلاً ولا محتمل لانه شائع في العام
 بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلاً بمعنى ان القرائن تقوله ان الله بكل شيء
 عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خضع منه البعض بمنزلة المثال العام
 العارضة عن التخصيص ظاهر محتمل ان يكون مقصوراً على البعض بناءً على شمول ذلك
 التخصيص وهو في الاحتمال يناقض القطع اى الذي ادعيتوه فيخص العام
 لكونه ظنياً اى بالظني ابتداءً لان التخصيص منه تفسير لا تفسير كسائر هذا
 جواز رايه مطلقاً فلنا في جواب احتمال العام للتخصيص احتمالاً شريفاً من الدليل
 اى ليس بمستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى

المعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليل على اقتصار الحكم على بعض المستويات
 في عام لم يقارنه بمخصص فاذا اختلفا بقرين على ايجاب الحكم قطعاً عندنا وظناً
 عندنا شاعى اى اذا قلنا لخاص كذا فما الحكم العام تعارضاً اى يثبت بينهما
 حكم المعارض عندنا كونهما قطعياً خلافاً لنافع لان العام الظني لا يعارض
 الخاص القطعي كما سبق فان علم الشارع بخصيصه اى الخاص العام انما كان
 في النزول ان كانا من الكتاب او الورد ان كانا من الحديث ونسخه اى النسخ
 العام في قدر ما تناوله ان تراخي الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص
 مطلقاً او من وجه الاقل نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ابناءً
 يتيمين بانفسهم اربعة اشهر وعشراً الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
 الاية على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال من اخرج عن قوله
 والذين يتوفون منكم فيكون ناسخاً له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة
 كونه ناسخاً لا مخصصاً ان العام لا يكون قطعياً في الباقي كالعام المخصوص من
 البعض فانه ظني في الباقي كما سياتى واما ان تراخي التخصيص المقارنة وفي النسخ
 التراخي لان عمل المخصص بطريق التفسير والرفع والمفعلة الراجع يجب ان يكون
 موصولاً وعمل النسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الراجع يجب ان يكون
 مترادفاً او ضامناً ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهراً
 داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخي لدخل تلك الافراد في الحكم فلا
 معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان الافراد الداخلة في الحكم
 ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم يخرج فان

فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص
 من الكتاب للقطع بتأخير عنه وسياق جوابه قلنا لم يشترط الاتصال في مطلقا
 المخصص بل في المخصص المخصوص وهو ليس الا المخصص الاقل فان المقهور من كلام
 المشايخ ان ما بعده تفسير لا تفسير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف
 العلماء في جواب تأخير دليل المخصوص في العموم فقال علماء ناديل المخصوص اذا اقتضى
 بالعموم يكون بياننا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يتبين هذا الخلاف
 على الاصل الذي قلنا ان مطلقا عندنا يوجب الحكم فيما يتناول له قطعا كالخاص
 وعندنا في وجوب الحكم على احتمال المخصوص بمنزلة العام الذي ثبت بخصوصه
 بالدليل فيكون دليل المخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير للبيان التفسير فيصح
 موصولا ومفصلا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فذلك دليل المخصوص
 فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فانه العام الذي دليله خصوص لا يكون
 حكمة عندنا مثل الحكم العام الذي لم يدخل المخصوص ونسخ الخاص به الى العام ان بقدر
 الخاص على العام هذا كله ان علم التامخ وان جهل حمل على المقارنة اى مقارنة التامخ
 الخاص لا تراخي احدهما على الآخر لا يلزم التامخ بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعاني
 في متناولهما قال الشافعي يخص العام برأي الخاص مطلقا سواء تقدم او
 تأخر او جهل التامخ لقطعية الخاص دون غيره اتفاق اهل المعرفة ان ذلك
 زيد في قول المولى لعمد لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام كلاما
 احتراز عن العقل نحو خالف كل شيء فان مجرد العقل يخص ذاته بعامته ومنه تخصيص
 الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحسن نحو واوتيت من كل شيء

فان قيل

فان قيل المدرك بالحق هو انه له كذا وكذا واما انه ليس له غير دليل فانما هو
 بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحق تخصيص العقل بواسطة الحق وتقيده
 فلا شكال وعن العادة نحو لا ياكل رأسا فيقع على المتعارضات وعن تفاوت بعض
 الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة
 كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منهما وان سميتاه مخصصا لكلا
 يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
 في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل
 كل منهما مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره بنا في قولهم ان المتراخي
 نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد
 بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتناء بما سبق من اشتراط الاتصال في
 التخصيص مستقل احتراز عن الالتئاء والشرط والغاية وبدل البعض في
 شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان
 كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصص البعض لعدم موث
 الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعديل وغيره المستقل لا يحتمله وان كان
 مجهولا كما اذا قال غيبك احرام الابعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح
 للمجتهبة الا ان يبين المراد موصول احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا تسمى
 تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا لاسقط
 بنفسه لا يتعدى جهالة الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي
 قطعا لانه لا يحتمل التعديل حتى لا يعلم قدر المخرج كاستثنائه كون القياس استخا
 كما سيأتي يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخصص نفسه
 كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يفتر الظني وقد سبق

ان هذا التخصيص تفسير وقد عتل كونه ظاهرا فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله
 لشبه الاشتاء والنسخ في المجهول يعني ان التخصيص يشبه الاشتاء بحكمه لانه
 الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد
 ثبوته ويشبه النسخ بصيغته استقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل
 من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين المشبهين ان يعتبرا بهما و
 يوفي خطامي كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية والتخصص ان كان متناوله
 مجهولا عند السامع في جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يعتد جهالة
 الى العام كان النسخ المجهول وفي جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام و
 سقوط الاحتجاج به كما في الاشتاء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد
 كان قابلا بتفسيرين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة بجهالة ثورت زوال
 اليقين فيوجب العمل دون العلم وحل كونه ظاهرا فيما اذا كان متناوله معلوما
 بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان التخصيص ان كان متناوله معلوما
 عند السامع ليصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باقيا ما هو
 الاصل في النصوص فاذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التراحم و
 بعد ما قيلت لا يدرك انها في اى قدر من الافراد توجد وكل هذا لا يوجب تمكن
 الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب الزوال اصل اليقين بل
 وصفا كونه يقينا وانما عدمه عن تفسير القوم حيث قالوا ان كان معلوما
 في جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
 جهالة في الباقي اذ لا يدرك كميته الخارج فيبقى العام حجة وفي جهة
 عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاشتاء فيجب ان يبقى العام علما
 فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يبر عليه انهم

قالون

قالون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا يستفهم شبهة
 الاشتاء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء
 كان التخصيص معلوما او مجهولا اعتبر بالناسخ فانما اشتبه النسخ به
 بصيغته اعتبر حاله فان النسخ ان كان مجهولا لا يسقط بنفسه وان كان معلوما
 لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فحق التقدير ان يكون العام
 في الباقي قطعيا والتخصص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة
 معلوما كان التخصيص او مجهولا كما لا اشتاء المجهول اما اذا كان مجهولا لافقا
 واقا اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معلوما انه كلام مستقل ولا يدري من خرج
 بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم التخصيص كما لا اشتاء المعلوم
 فان كلامه ما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاشتاء لعدم استقلاله
 لا يقبل والمشتى منه حجة قطعية في الباقي وكذا ما في حكمه والى وان لم يعلم
 التخصيص فبعد المحجة كما لا اشتاء المجهول والاصل ان الفائل الاول اعتبر شبه
 النسخ فقط والثاني شبه الاشتاء المجهول فقط والثالث شبه الاشتاء
 المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحو اعتبر شبه الاشتاء والنسخ
 في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اى العام في الباقي بعد الاخراج لبعض
 الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مما
 مطلقا لانه حقيقة من حيث التناول في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
 ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد الخصوصية كما تناوله اولاه اعلم انهم اختلفوا
 في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والتمرة صحة
 الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستفراق والاكتفاء على انتظام
 جمع من المسيمات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثره مشتى على الاستفراق ايضا

على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصيب مجازا
 كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون
 مستعملا في موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما
 يتناول المائة والالف واكثر منه ذلك فاذا خضنا البعض من هذه الصيغة
 كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من
 هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا
 قلنا ما وراءه الخصوص يتناول له موجب الكلام على انه كل لا على انه بعض بنى
 الاستثناء فان الكلام يصيب عبارة عما وراءه المستثنى بطريقه ان كل لا بعض و
 اما ما اختاره صاحب التقييد من حيث انه حقيقة من حيث التناول والمجاز
 من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة
 ومجازا باعتبار حيث يتبين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعه وانما
 وضع واحد فلذلك المعنى انما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره
 فيكون مجازا **الفاظ العموم** اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغة
 ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كال
 اولاك النساء والثاني العام بمعنى فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى
 ولا يتصور ان يكون العام عتاما بصيغة فقط ان لا يرتد من تعدد المعنى وهذا
 القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث ثبت الحكم لها انما ثبت لدخول
 في المجموع كالتعطى والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد امتناعا
 سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً
 عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واتم على سبيل البدل بان يتعلق الحكم
 بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن

اولاً فله كذا وكذا ما اختاره صاحب التقييد وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى
 ان ما لحقه اولا يكون خاصاً وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى للجمع
 المعرف باللام والاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجاً
 فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاغم اعم ان الاصل الى التراجع عند علماء
 الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التقييد وكما لا يميز بين التفرق لا
 الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جداً والعهد الذهني موقوف
 على وجود قرينة البعوضة فالتفرق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في
 الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
 من حيث هو وقد تمسك ابو بكر بن عبد الله عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه
 السلام في الخلافة وقال الانصار معنا امير ومنكم بقوله عليه السلام الائمة مني
 ولم ينكره احد فحل محل الاجتماع وايضا انفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل
 العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اعم عند نحو عندي عشرة آلاف واحد او
 لم علم نحو كسوت زيداً الارأس او من رأيت نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا او
 اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجب اولاً بان المستثنى
 منه في مثل هذه الصور والتمثيل كما علمنا لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها صيغة
 الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة الى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد ولا
 ايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم الاستثناء
 من متقدّم غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضيه الدخول لولا
 المنع فادب في الصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر يكون شموله كشمول العشرة

للواحد ونحو ذلك وجب استفراده ليتناول المشتكى وغيره فيصح الإخراج
 وثالثاً بانه المراد بهشتاء الذي هو دليل العموم لثبته ما هو أفراد مدلول اللفظ
 نفسه وأصله لا ما هو من اجزاء كذا في الصور المذكورة فانه قد ما قيل ان
 المشتكى في مثل جاءني الرجال الا يزيد ليس من الافراد لانه افراد الجمع مجموع لا احاد
 وما في معنى اي معنى للجمع المقرون وهو الذي يتعلق لكم بمجموع احاده لا بكل واحد
 على سبيل الافراد حيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالمجموع
 لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم لهم جماعة الرجال خاصة في
 فاللفظ مفسر بدليل انه يغني ويجمع ويؤثر الضمير العائد اليه لكنه متناول للجمع
 الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد لو قال الرجل هو القوم الذي يدخل هذا
 الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يكن
 شيئاً وما لثبته الواحد منه على الاتصال اذ قيل جاءني القوم الا يزيد في جهة ان
 معنى المجموع ط من حيث هو هو من غير ان ثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل
 يطبق رفع هذا للجمع القوم الا يزيد وهذا كما يصح عند عشرة الواحد ولا يصح
 العشرة زعم ان رفع الواحد يخص كل واحد من الجمع وما في معنى الى
 الثلاثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقول لا بد من بقاء جمع يوجب من
 العام وقيل يجوز ان يثبته وقيل ان يثبته وقيل الى واحد وقد صرح شمس الأئمة
 ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام في السلام ومعنى متبعة
 المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا وما في معنى يجوز
 تخصيصه الى الثلاثة لانها اذا ما كانا تخصيصاً الى مادونهما يخرج اللفظ عن

لا يتصور بدون مجي كل واحد من
 كان الحكم متعلقاً بالمجموع

الدلالة

الدلالة على الجمع فيصير نسخاً وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين
 هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضاً يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
 اثنان وايضاً يصح جاءني زيد وعمره العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض
 اصحابنا لثبته الى ان اثنان وثلثة واربعة لا يصح الا في قولنا فاد كان له اخوة
 فلامه السكس والمراد اثنان فصاعداً لان الاخوة يجب ان الامة من الثلث الى
 السكس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارد والوصايا الثاني قوله تعاقب
 صفت قلوبكما اي قلبكما اذ ما جعل الله لرجل من قلوبك الثلث قوله عليه السلام
 الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام
 والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً وجباً
 والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً بل باعتبار ان
 ثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
 بطريق اطلاق لهم الكلمة الجزئية الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشق
 منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في
 صيغ الجمع وضماؤه صحح به ابي الحاج وغيره ولو لم فمادة الاجتماع على ان اقل
 الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في الموارد
 استحقاقاً وجباً او في الاصطفاق خلف الاصام وتقدم الامام عليهما او في
 اباحة السفر بهما وارتقاء ما كان منهيّاً في اول الاسلام من مسافرة واحد او
 اثنين بناء على غلبة الكفار او في انقضاء صلوة الجنان بهما وادراك فضيلة
 الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون

اللغات وهما اكمال وهوان المتأخر لم يفرقوا بين جميع القلة والكثرة حيث كونا الاطلا
 بان الجمع المعرف يتناول صيغيات غير متناهية وان قلة فلتة وقد فرق بينهما اهل
 العربية ولا شك ان اتمل الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقر فيها و
 يمكن ان يقال انهم لم يفرقوا حتى بين المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرأ
 بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطلع نظمهم
 البحث عن احوال الالة مما حيث ثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف
 والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مبهمة ملحقة بالمجاز وهذا ينحل
 التكال الواد في الرهط بانه لما كان موضوعا لمادون العشرة ينبغي ان يكون مستغنيا
 للافراد الغير المتناهية وقولهم ان قولنا متنجس محله باللام يعني الجمع باللام مجاز
 عن الجنس كما هو قوسه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعدوه شمل الواحدة
 فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للمقطع بان
 ليس القصد الى عهد والتفرقة فلو حلف لا يشترى قبح النساء او لا يشترى العبيد او لا
 يشكلم الناس بحيث بالوا حلالا ان ينوي العموم في لا حيث قط وبصدق ديانته وقضاء
 لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينهك لان عدم تزويج جميع النساء متصور وعن بعضهم
 انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابالية فصا كان نوى المجاز ليس
 الاطلاق خبر قولهم بل كونه مجازا عن الجنس صور ليس فيها العهد والتفرقة لا كذا قد
 ان الاصل هو العهد ثم التفرقة ثم الجنس ولا مانع الخلف الا عند اعدا الاصل ولهذا في
 في قوله تعالى لا تدركه الانصار انه لا يتفرق للجنس والى المعنى لا تدركه كل بصرو هو
 سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب والعرف المعرف باللام

او الاضافة عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل ما سبق فاذا لم يوجد معهود
 يصار الى التفرقة الا ان تدل القرينة على انه لنفسه كما هي قولنا الانسان حيوان
 ناطق او للمعهود انه كافي الكلت الخبز وشرب الماء وصافي معناه بالجمع الذي
 يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء حيث يبحث بالواحدة ويختص كل من المفرد
 وما في معنى الى الواحد لانه ادناه اي اني ما يصدق عليهما والكرة المنفية
 اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم
 ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد منهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل
 في يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخي والنوع وقد ثبت
 من استعمالهم للكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغنى
 كما في حكم النفي العموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهو معنى
 الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا صرفيا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد
 منهم منه لا يمكن الانتفاء كما في ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا
 فيما وضعت له بالوضع الشخي وهو الجنس والفرد قلنا لا ضمير لان المستعمل
 فيه نفس الكرة والعموم انما انتفد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افاد
 العموم بالوضع النوعي فصار يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا
 لانه الوضع النوعي قسما احدهما لا يكون بثبوت قاعدة دائمة ان كل لفظ يكون
 بكيفية كذا فهو متعمدا للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تهيئة الحكم
 بل كل حكم اخر الف او بانه مفتوح ما قبلها ونوه مكسوة منو لفردين من مدلولها
 الحق باخر هذه العلامة وكل لم غنى الى غير رجال ومسلمين ومسلمات فهو

لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرّنه باللام او الاضافة فهو لجمع تلك المسميات
 المسميات وكل تكة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومن
 هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر المقاييم هو
 هذه القبيل كالمشخ والمجموع والمشتقات والمكبات وتباينها ان يكون شي
 قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الما
 عن اعادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه
 لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة ذلك التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة من لو لم
 من الواضع جوار استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالة عليه وفهمه منه عند
 قيام القرينة بحالها ومثله هجان لتجاوز المعنى الاصلي فلفظ الاسود في قولنا
 الاسود من حيث قصد الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به
 العموم مستعمل في ما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلاً او حكماً اذا وقع في
 سياق النفي والاستفهام الاشارة والشرط المثبت فانه وان كان خاصاً بصوت
 مطلقاً لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ضرب رجلاً فكذا اذا معناه لا اضرب رجلاً
 واما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربياً فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس نحو ان لم
 اضرب فاسقاً وان لم تقتل مسلماً بنحو من القصاص اعلم ان لم اعد التكرار
 الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لانه القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم
 الاستغراق صريح به صاحب التلويح في باب الاشتداد والادعاء اي اعادة
 التكرار او المعرفة بالمعرفة سواء عرّنت باللام او الاضافة يقتضي الاتحاد بين
 مدلول الاول والثاني لانه الظاهر المتبادر هو العهد والادعاء بالتكرار يقتضي

التعابير بين المدلولين لانه الاصل والاموجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة
 المعرفة معرفة والتكرار معرفة والتكرار تكة والمعرفة تكة والاصل في الاولين الاتحاد
 والآخرين التعابير الا لمانع كما تعابرت المعرفة في قوله تعالى وان لنا عليك الكتاب
 بالحق مصدق لما بين يديه من الكتاب والتكرار والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب
 انزلناه الحقوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واخبرت التكرار في
 قوله تعالى وهو الذي في السماء والارض والارض والمعرفة والتكرار في قوله
 تعالى انما الحكم واحد ومن فانها موضوعات لذوات من يعقل وعامة لم ير معبر
 في عمومها الانفراد كافي كل ولا الاجتماع كافي جميع قطعاً ان كانت شرطية او استثنائية
 فان من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وكذا جميع الانفراد ومع
 من في الدار زيد ان الذي غير ذلك فدلالة الصورة بين اللفظ من قطعاً للتعلق
 المتمسك بالتفصيل المتعذر لان كان موصولة او موصوفة فانها لا يكون عامة
 قطعاً اما اذا كانت موصوفة فانها في المعنى تكة واما اذا كانت موصولة فلانها قد يكون
 الخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
 ينظر اليك فانه المراد بعض مخصوص من المنافقين الآلة الضمير جمع تارة نظراً
 الى تقدمهم معنى واخرى نظراً الى اللفظ فجاء الضمير لا يدل على العموم الا عند من
 يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا ان يكون من الشرطية عامة قطعاً
 سقياً ان ابو يوسف ومحمد رهما الله تعالى من شاء من عبدي عشقه فهو حرة
 ومن شئت من عبدي عشقه فاعشقه في العموم حيث قال اذا شاء العبد في
 الصورة الاولى عشقوا واذا شاء الخاطبة الصورة الثانية عشق الكل عشقوا

دالة

عما يعوم من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية لتبعض ولذا ايضا راعاه اي
 راعى ابو حنيفة رحمه الله العوم في الصور بين مادام امكن العوم اما في الاولى
 فلانه قال يعق كل عبد شاء واقام في الثانية فلانه قال يعقهم الا واصلها هو آخرهم
 ان وقع الاعتاق على الترتيب والافان الى المولى لان في الشرطية وان كان للعوم
 قطعا الا ان في موضوعه لتبعض وحقيقة فيه لما تقر في موضعه فلا يكون
 حقيقة في غيره دفعا لذكره ولا بنا في هذا قول الامم العونية ان اصلها ابتداء الفا
 اي الرجوع الى مبداء المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعض
 ففي صورة اضافة المثبتة الى العام يعني في هي الصورة الاولى تنجح العوم فثبتت
 كلمة من عن معنى التبعض وجملة البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة
 اضافة المثبتة الى الخاص كالمخاطب في من ثبتت يعقبه لخصوص مع العوم ما
 فيتناول بعضها عما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا ولما حمل قوله تعالى فاذا لم
 شئت منهم وقوله تعالى مني من شاء من العوم ولا اضيفت الى الخاص
 فلفظة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ان تقرا عليهم فان كلا
 منهما مخرج العوم وكون من للبيان ويخص ان يكون من خاصا غير معدود من الفا
 العوم اذ الحق اقل اقل في التبرك الكبر اذا لم يدخل هذا الخص اولا فله كذا قد
 رجلا من معاملة حتى واحد منهما شيئا لان الاول لهم لوقد سابقا فاذا وصله بكلمة
 وهو نصيح بالخصوص تنجح معنى الخصوص فيه فلا تنجح النقل الا واحد دخل سابقا
 على الجماعة وما كمن في انها اذا كانت شرطية او استغفار ميتة عام قطعا لان كانت
 موصولة او موصوفة وفي انها يكون خاصا اذ الحق اولا كقوله اي ما لصفات من

يعقل

من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول الشريعة والاشهاد وغيرهما وفي التلويح
 هذا بعض ائمة اللغة والاشهاد ان يعق العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى
 فاقروا ما ينتمون اليه ان يعق جميع ما ينتمون اليه بالعموم كما في قوله
 ان كان ما في بطنك غلاما فانت حره فلما بنا الامر على التيسر لعل ان المراد ما
 ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع ينقلب متعسرا ويتناول ان في
 ما المذكور والمؤنت وان عاد اليها ضمير اي ضمير المذكور لا ذلك بالنظر الى ظاهر
 اللفظ للاجتماع في من دخل دار فهو حره حتى الجوارى الرخلات ويستعان
 احدها للاخر اما المتعارفة من لما تكفوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس
 تكفوله تعالى والسما وما بناها والذى يعقها اي العقلاء وغيرهم واما حيث تعقبهم
 الامكنة قال الله تعالى اينما يكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى اقتلوا المشركين
 حيث وجدتمهم ولهذا لو قال لا امرأته انت طالق ابن شئت او حيث شئت لغير
 يقتصر على المجلس لانه ليس من واجب تعميم الاوقات ومنه للاوقات اي تعميمها
 ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل شمول لا افراد الى الدلالة
 على شمول الحكم لا افراد ما اضيف اليه او شمول الاجزاء قال في معنى البيب كل اسم موصوف
 لا استغفار المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرفة المجموع عنى وكلهم آية واجزاء المفرد
 المعروف نحو كل زيد صرح فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا
 اضيفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن هنا وجب في قراءة غير
 الى عمرو وابن ذكوان كذا يطيع الله على قلب مكسب جبار بين كذا تنوين قلت تقدير
 كل بعد قلب ليعلم افراد القلوب كما علم اجزاء القلب وهي نوى الاسماء لا الافعال ضمنا اي

له

حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب ويعمرها صريحا ويعمرهم الافعال ضمنا ان
 في ضمن تعمرهم الامساك لو كل امرأة اتزق جها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم و
 لو تزوج امرأة مراد انطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها يوجب العموم فيما دخلت
 عليه وهو الله لا الفعل وكل ما عكس فانها على الافعال وتعمرها صريحا والله ضمنا حتى
 لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتنزج امرأة مراد انطلق في كل امرأة وتضرب اي
 كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منها به كقول فلان على كل درهم ينسده درهم قال في الكافي
 من مشاجر دار كل شهر بدرهم فاعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهر ولان
 لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهر لجهالة ما بين الادنى والاكمل لعدم الاولوية
 بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منها به
 به ادناه وانما قال مما يجزى فيه النزاع كالبيع والاجارة والارار ونحو ذلك احتراز
 عن نحو ان يقال كل امرأة اتزج جها فتنزج لا يرد واحدة منهم بل يشمل الحكم كل
 واحدة صريح في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتخص كل كلمة كل اذا حقها لفظا او لا حتى
 اذا قال كل من دخل هذا الحصن او لافله من النفل كذا فدخل عشرة على الثعالب فالنفل
 للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخل او لا يكون مسبوقا بالغير ومعنى الاول
 السابق الغير المسبوق وانما استحقاق كل واحد منهم لنفل الكل فيما اذا قال كل من دخل
 هذا الحصن او لافله كذا ودخل عشرة معا فلا ترفع النظر عن كل منهم عن الآخر فصار
 كل اول بالقبيل الى المختلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال كل من دخل
 او لافله عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا الى واحد منهم شيء كما سبق وجميع الشمول على
 سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن او لافله كذا فدخل

فدخل عشرة معا فلم ينفل واحد سابق بالدخول على سائر النفل ولما ورد ههنا لفظ
 وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع كان حقيقة فيه ويجاز في المفرد فلا
 يصح جمعها في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فلا
 يستحق الاقل اجاب عنه بقوله وهو ان لفظه جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن
 اقل فله من النفل كذا ليس بجري على حقيقة ان الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم
 من استحقاق الفرد الاول في الدخول فردا من الجمع بين الحقيقة والمجاز القريبة المنة
 عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اقل بل هو مستعار لا معنى له من دخل
 حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعارة
 للتأني في الدخول واحد كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا
 بهوم المجاز قبل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل
 بدلالة النص كفي ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق
 وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجميع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن
 مستقلا وهو ما لا يكون كلابا مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها
 مقربة لما سبق من كلام موجب او منفي استقهما او خبري وبل فانها مختصة بايجاب
 النفي السابق استقهما او خبري فلهذا لا يصح بلى في جواب الكافي عليك كذا ولا يكون
 نعم في جواب اليس عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعبر عن احكام الشرع هو العرف
 حتى يقام كل منهما مقام الآخر في اقرارا في جواب الايجاب والنفي استقهما او
 خبري او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعيا عن سبب فجدوني ما عرفت فجم فان استجده
 انما هي للشرع والرجح انما هو للشرع قطعيا او كان جوابا ظاهرا بجواب نحو ان تغديت

فكذلك في جواب تعال تقدمي ونحو اشئت فكذلك بعد ما قيل تفعل الليلة عن الجناية
فلا بحث في الاول بالتقدمي لانه في الثاني بالاشئال لا فيها او فيها لا عنها الا
زجر رحم الله تعالى فانه عمدة عملا بعموم اللفظ قلنا خصمه دلالة الحال عرفا كما ينظر الشرا
بالدرهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على
الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا
ينجس الا ما شربه طعمه اولونه او ريحه وقوله عليه السلام حين راي شاة ميمونة انما
اياها دبع فقد طهره وقوله ان تغديت اليوم فكذلك في جواب تعال تقدمي فانه يجعل
مبتدأ حتى بحث بالتقدمي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبار الزيادة
المفوضة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمل على الجواب الامر بالعكس ولا
يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله تعالى ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص التبع فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص
التبع لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولا قد تفرس من الصحابة و
من بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير فصلها
على تلك الاسباب فيكون اجماعا على المبرق لعموم اللفظ لا لخصوص التبع وان قل
التمسك فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدق ديانة لانه نوى ما يحمله
اللفظ لا اقتضاء لانه خلاف الظاهر مع انه فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل المثبت لا
تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكم بعدم لانه نكرة في سياق النفي وانما الفعل المثبت
في الصحيح ان حكاية لا تعم الازمان والاقام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض
والنفل والاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للامر والابيض الاشد

من يقول

من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل نحو كالا يجمع بين الظاهر والعمر
لجمعها في وقت الاولى والثاني لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل يقع
ذلك الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فينا مثل في وجوده فان
ترجح البعض من تلك الوجوه فذلك والآي والالم يتج بل ثبت التساوي بينهما
فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقبول عليه اي
على البعض الثابت بفعله فنظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقال الثاني
لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم لشد بار بعض الكعبة قلنا الفرض
يشترك النفل ويساويه في امر الاستقبال والابتداء فان جاز في لشد بار البعض
جاز في الفرض ايضا قيل عليه قوله بخلاف الحكاية من تبط بقوله حكاية الفعل
المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم
نحو زى عن بيع الفرز وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل عزب وكل جار خلفا
للاكثر من لانه العدل الذي لا يظن به الكذب كونه صحابيا العارف بوضع اللفظ حجة
دلالة على المعنى المراد لا ينقله اي الفعل عامتا اي بلفظ ظاهره العموم لا بعد علمه بعمومه
فان قيل يحتمل ان كان خاصا وظن الروى العموم فحكاية كذا قلنا الظاهر لا يترك
بحجة احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يجمع عن الاحتمال واعلم ان جميعا
هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرق ظاهر وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ
العموم كلام الاستفراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور
نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم ان بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا
اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصاله

والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفنا اما اقلا فلفظة استعمال كما دخل في ادخلوا الباب
سبحا آسف دبع اسرائيل وفي اهبطوا حواء آدم وابليس فان قيل صحة الاصطلاح
لا يستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال
اجماعا والمجاز اولى من الحقيقة لانه لا نقول ان اريد كونه حقيقة لفظا او عرفا عند الانظار
فلم يكن الكلام لسريته وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع وانما ثانيا قلنا
اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت بالتصريح المتنازع فيها فان
قيل يدخل في دليل خارجي ولذا لم يدخل في الجهاد والحجة ونحوها قلنا الاصل عدمه
بل الاشتاء فيما لا يشاركهم يحتاج اليه وذا ان دليل على المتناول لولاه والجمع
المذكور بعلامته الاناث نحو المسلمات وفعلنا يختص بهن ولا يتناول الذكور أصلا
اذ لا وجه للبيعة ههنا ففي قول المستأمن آمنوا في بيتي وله الفريقان ان البنين
وابنات يتناولهما الفريقان الامان ليتناول اللفظ اياها معا لاني بنائي اياها
يتناولهما الامان في قوله آمنوا في بيتي اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من بيان
العام شرع في مباحث المشترك فقال ولما المشترك اي المشترك فيه لان المفردات
مشتركة واللفظ مشترك فيه فخر فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا ص
اصطلاحيا لما مشترك فيه المعاني فما اى اللفظ وضع اى عيني للدلالة على معنى بنفسه
وضعا كثيرا المراد به مقابل الواحد في شمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج
المفرد عما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بله نقل
من معنى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد في الحدود
وحكمه التوقف للتأمل ليتبين المعنى المراد من بين المعاني حتى لو لم يتبين بان هذا

باب ترجمه يكون المشترك مجعولا لا ينال المراد به الا ببيان من يحمل كما سياتي
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني
من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما او رد عقيب ذلك مسألة اما
امتناع استعمال المشترك في معنيه فصاعدا فقال ولا يجوز له خلافا لبعض
الشافعية ونحوه يحمل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل
واحد من معنيه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجميع من حيث
هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كأنهم على مولاك وان كانا متضادين نحو رابت
الجوى اى اللود والابيض واقرات همدان طهرت وحاضت بخلاف ثلثة
فروء وافعل في الامر والتهديد والتدب والاباحة فقليل يجوز وقيل لا يجوز
ثم اختلف القائلون بالجواز فقليل حقيقة مطلقا وقيل مجازا وعن الشافعية
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما
خاصة الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قيمان قسم متفق
للحقيقة وقسم مختلفا واختلف القائلون بعدم الجواز فقليل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح كونه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل
العيون فذهب الاكثرون الى الخلاف فيه بمعنى تحالف في المفرد فالجواز
والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والخيار انه لا يستعمل في معنى واحد
لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد
منهما بالتفرد لا يقتضي انفرد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ان رادتهما
معا وضعا يلزم ان يكون كل واحد منهما مراد او غير مراد وهو محال واما مجازا

فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احد
 على انه نفس الموضوع له علاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز وانما يستعمل
 في كل منهما على انه معنى مجازي بالانتقال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين محلا
 مجازيين بطل بالاتفاق وانما الجمع المنكر فوضع وضعاً واحداً خرج به المثال
 لكن غير محصور خرج به الخاص بل شمول خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلاثة
 واكثر سواء كان جمع القلة والكثرة لانها اقل الجمع مطلقاً عرفنا كما سبق تحقيق
 لا الادنى من الثلاثة لان غير ما وضع له اصلاً حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا بحث
 بالواحدة وشتين اذ لا يشملها لفظ الجمع لما فرغ عن اقام التقسيم الاول بغير في اقام
 التقسيم الثاني فقال **واقفاً الظاهر** فاعرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء
 بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضع لان الوضوح فوق الظهور
 بسماع صيغته ان يجرد سماعها سواء كان مسوقاً له او لا كما ان المعنى في النص كونه متوقفاً
 للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل سواء احتمل الشيخ او لا وفي المفسر عدم
 احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل الشيخ او لا وفي الحكم عدم احتمال الشيخ في
 ذلك فعلم هذا يكون الاقام عند الخلطة بوجود متميزة بحسب المفهوم و
 اعتبار الحثية هذا على ان المتقدمين وانما المشايخون فالشهور بينهم انها اقام
 متباينة وانه يشترط في الظاهر كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً وفي النص المتوقفاً
 مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال الشيخ
 وفي الحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه في ايجابه العلم ايضا
 فنقد البعض لا يوجب وجوب استنفاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال

وان كان بعيداً قاطعاً للميقين قلنا لا عبرة باحتمال لا يشاء عن الدليل كما في العلوم
 العادية ولذا قلنا يقيناً قبل والحق ان كلامنا النص قد يفيد القطع وهو
 وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمالاً غير المراد مما يعضده دليل اقول ان
 اراد الرتبة على الفريقين بان النصوب هو التفصيل كما هو المتبادر من قول الحق
 فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانها من حيث هما يفيدانه
 كما في الخاص والعام لا مطلقاً وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا
 مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى مع احتمال التأويل ان كان خاصاً والتخصيص
 ان كان عاماً والآفل يكون شيء من الخاص ظاهر ومع احتمال التسخيض ايضا سواء
 كان خاصاً او عاماً وانما النص فيما اذا ظهر اي ظهوره والمراد ظهور المراد
 على ظهور الظاهر متعلق بقوله ان زاد بمعنى اي ازدياده بسبب امر من جهة المشكوك
 قبل هو سوق الكلام له لان التوقل له اخص من غيره ولهذا رجحت العبارة على الآخرة
 وفي الكشف انه ليس شيء لعدم الفرق في الظهور بين وانكحوا الايامي وانكحوا اما
 طاب لكم نعم يفيد قوة للسوق له عند التراجع عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية
 سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع او سباقية نحو قولوا انما البيع مثل الربوا عند
 على معنى ان على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصل بالسوق كبيان العدد في الاول
 لان محط الفائدة هو القيد الزائد والفرقة في الثاني كونه جواب قول الكفار انما
 البيع مثل الربوا وانه لا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له في زيادة
 المستوق له ووضوحاً وانما ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية خاصة
 كان ذلك النص او عاماً قال شمس الآلثة زعم بعض الفقهاء ان لهم النص لا يتناول

الاطلاق وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قول نصصت الدابة اذا حملتها على
 سير فوق السير المعتاد منها بسبب مباشرة فهمنا ان النص ما يزداد وضوحا
 بمعنى من المتكلم يظهر ذكره عند المقابلة بالظاهر ما كان او خاصا غير مختص بالسبب
 قال شمس الامنة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يشترط
 ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب للخصوص اسباب
 فيكون ظاهر ابي صيف الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله
ثم احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فان ظني الاطلاق ونقص
 في الفرق بين البيع والربوا بل هو والحمد لله لان السوفا كان لاجله فانها نزلت ردعا
 الكفرة في دعوتهم المساوات بين البيع والربوا كما قال الله تعالى لذلك بائعتم قالوا انما
البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضع يقينا مع الاحتمال السابق يعني
 احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا لا غيرناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لا
 بناء في القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقام على
 زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال وقد يطلق لفظ القرآن والحديث لان اكثرهم
 نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب
 واما المفسر فما ارداد وضوحا على النص بيان التفسير او التقرير فان ما به ازداد المعنى
 المفسر وضوحا على النص اما ان يكون متبعا عن معنى الكلام او في المتكلم والاول بيان
 التفسير بان كان اللفظ محملا فلحقه بيان قطع الدلالة والتبوت فاستد به باب التأويل
 اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التأويل فان الحمل لا يقبله ما لم يثبت
 بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون غائبا فلحقه ما استد به باب التخصيص

او خاصا

خاصا فلحقه ما استد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام طفي معنى
 لكن يحتمل ان يرد بغير ظاهر فالحق البيان به يقطع ذكر الاحتمال بحيث لا يجتمع متعلق
 بقوله ارداد الا النسخ دون التأويل والتخصيص الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان
يسلوعا الآية حيث بينا بقوله اذا امتد الشرح جزوعا واذا امتد الخير منوعا ونحو الصلوة
 والزكوة وامثالهما والاول من الثاني نحو قوله تعالى فوجد المسلم انك كلهم اجمعون فان
 الملائكة جميع عام محتمل للتخصيص فذكر الكل استد به باب التخصيص وذكر الكل محتمل
 التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا والثاني من الثاني نحو طلق نفسك واذا
 فان طلق خاص محتمل التأويل بالثلاث فذكر الواحدة استد به باب التأويل وحكمه ونحو
العمل به ووجوب الاعتقاد لموجب مع احتماله يعني النسخ واما الحكم فان زاد قوة
 على المفسر طاقته عن احتمال النسخ ما خذ من احكام البناء وقيل ما ان زاد وضوحا
 عليه والمختار هو الاول لان منه النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به
 ووجوب الاعتقاد بموجب بلا احتمال شرعي من التأويل والتخصيص والنسخ وهو
 ان الحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ بايد على الدوام والتأويل
 كقوله تعالى لان تنكحوا ازواجه من بعده ابل وقوله م الجهاد ما مضى الى يوم القيمة او
 بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبدل عقلا كالآيات
 الدلالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة القادمة من الشارع
 واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بغير زمان الوحي فلهذا كل من الظاهر وال
 النص والمفسر حكم بعد الرسول ثم وقطعية كل من الامور المذكورة متفقا وبسبب
 تفاوت احتمال خلق المراد فكما كان الاحتمال ابعدا كانت القطعية اقوى

واشتد فيسقط الادنى في القطعة بالاعقابها فالظاهر يسقط بالتقصير والتقصير بالمفسر هو
 المفسر بالحكم عند التعارض منسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب
 ما قال ان قوله تعالى والوالدان برصعي اولادهن حولي كما ملين نفق في آية هذه الرضا هو
 حولان وقوله تعالى وفصاله ثلاثون شهرا في آية ملته حولان ونصف لانها سفت
 لمدة الوالدة على المولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله للمعريين الشريون ابو الهيا
 والبيان في احلال شرب ابوال ابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله لم يستتر هو
 عن البول نص في وجوب الاحتمال من هذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو
 للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنقضاء
 لكل صلاة نص يحتمل التأويل بالتعارف الدام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة
 تنقضاء لو وقت كل صلاة مفسرية فرج عليه ومثال تعارض المفسر مع الحكم قوله تعالى
 وتهدوا ذور عدل منكم فان عدل منكم سوف مقبولة الشهادة لانها فائدة العدة
 وجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل خبر قول شهادته
 العدل لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا منهم شهادة
 ابدا مقتضى عدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعمل بحكم في ربه اذ لا
 يحتمل الشيخ للتبديد فرج واعتراض بان لا نعلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الآية
 والندب وقد خص منه الامر والعبد ولا نعلم ان الشهاد انما يكون للقبول فلهما للتجمل
 فقط كشهادة العيان والمحدود في القذف في الكاح واجيب بان المشهود به
 للمفسر في عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والخصيص الذي في محرومكم
 لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتجمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا

يحاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبر الحكم وان كان انشاء فكل نوع
 من محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالحق في لا تقتلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون
 التمثيل لهما بقيد من الكلام لا يجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والافا
 فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديدا مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية باق
 فكيف يكون مفسرا اذ اتساويا اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة
 بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري واحد فلم يرجح نص الواحد على ظاهر
 الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظني انها نكحة نص في ثبوت الحرمة
 الغليظة وقوله عليه السلام لا تكاح الابوت وان كان نصا في شرائط الولى المنان لكونها
 نكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وهذا يقتضي اما الخفي لما فرغ من اقسام ال
 الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرفت
 كلامنا بحيث لا يتناول الاخر فقال ما خفي مراده بعارض غيب الصيغة فان
 قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلة للظاهر
 الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما
 يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
 كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش واختصاصها بالجمع
 وحكمه اعتقاد خفية المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان اختفاه اي اختفا الله
 اللفظ فيما خفي فيه كمنية لما خفي فيه على ما هو ظاهره في المعنى الذي تعلق به الحكم
 فيشمله اللفظ وبثبت في حقه الحكم كالطراز فانه سارق كامل ياخذ مع حضور
 المالك ويقتنه فله منية على ان سرق من البيت في مع التفتة وهو الاخذ

على سبيل الحقيقة فيقطع او نقصان لما خفي فيه مما هو ظاهر في ذلك المعنى فلا يشمله
 اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالتبليغ فانه ناقص عن التارق في معنى السرقه لعدم
 الحافظة بالموت فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا
 بالتأمل والنظر سمي لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما المعلوم
 في المعنى المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
 وغسل باطنه ساقط فوق الاشكال في الغم فانه باطن من وجدته لا يفسد الصوم بائنا
 الربوق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شئ في الغم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظن
 في الطهارة الكبرى حتى وجب غسلك في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسلك
 في الحدث الا صغره وهذا اوله من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اما
 بالتشديد يدل على المبالغة لا قول تعالى فاطهروا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم
 لغة وشرا كمنه مشتبه في حق داخل الغم والانف كالسارق فيكون جفيا قلنا لان انة
 معلوم ثمة عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل
 انه هو البشارة والشعر مع داخل الغم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل من
 الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهر فانها تختم ان يكون من جهة الكيفية بازيجب
 ذلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله تعالى وان يكون من جهة الكمية بالان يجب غسل
 ما هو ظاهري وجهه فبعد ما نظرت الحامل والتأمل ظهر ان المراد هو الثاني فاذا
 الاشكال اندفع الاشكال وذكر الحق الاستعانة بدقيقة لا يطعم على مرادها الا بعد
 دقة نحو قوارير من فضة او يكون من منها وهي مع بيان الفضة وحسنها في صفات
 القوارير وشقيقتها فاستعمل القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفافية استعانة

الهد للشجاج ثم جعلت من الفضة مع انها لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعانة
 غريبة بدقيقة وحكمة اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب النظر في محامله ثم التامل
 ان التكلف في الفكر ليظهر المراد الدخول في اشكاله وامثاله واما الجمل فما خفي مراده
 بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا
 سمي بمجدا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتران عن المشابهة فان
 لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل بحيث لا يمكن ان يعلم ان بيانها
 هل رد فيرجى فيحكم بكونها مجدا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها مثلهما اجب
 بانه لا بد ان يظهر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى
 بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والافلا وهو اي الجمل انواع ثلاثة لانه
 اما ان لا يفهم معناه لغة وسبب غرابة اللفظ كاهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى
 لكنه لم يرد به ان يريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او
 ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا يرجح لاحدها
 عن الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع او الفعلة عن الوضع الاول ان
 كان الوضع غير الله تعالى وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان الجمل ما
 ارد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج الجمل اليهما بعد البيان حتى اذا الحق من
 اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اي بيان الجمل تفسير ان شفي وفادة
 القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وثاويل
 ان افاد الظن بالمراد كيان مقدار مسح الراس مجرد مسح الناصبة فان
 الكتاب مجمل في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مؤلا ولهذا الا

يكفر جاحدا هذا الحكم وإن سمي فرضا بوسطه لمتناهيه إلى الكتاب والآي وإن لم يفد
 البيان الطعن أيضا فالأجمال ينقلب إلى الكمال فإن البيان إذا لم يفد الظن بالمراد
 يحتاج أولا إلى الطلب والنظر في احتمالات ثم إلى التام في استخراج المراد منها فيكون
 مشكلا ثم إذا استخرج يكون مؤلا كالمؤلة بوفاته حتى بالدم فيستغرق جميع أنواعه و
 النبي عليه السلام قد بين الحكم في الأشياء الستة من غير حصر بالأجاء فبقى مشكلا فيما
 وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بأن العلوة القدرة والجنس صار مؤلا
وأما المشابهة فما انقطع رجاء معرفة مراده أي للامة أما النبي عليه السلام فزما
 يعلم بأعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان الأول مشابهة اللفظ ان لم يفهم منه
 شيء كقطعات أوائل السور بخوطه ويسمى بالمقطعات لأنها المماز حروف
 يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها بحروفا باعتبار مدلولاتها الأصلية
 أو لأن الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل أنها ليست من المشابهة بل تكلم بالمرز لتأويل
 بعض السلف أياها من غير احكام من الباقي والاكثرون على الأول والثاني مشابهة
 المفهوم ان احتمال ارادة أي ارادة ذلك المفهوم كاللشوى المفهوم من قوله تعالى الرحمن
 على العرش لشوى واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وحكمه اشتقاق
 حقيقة المراد والامتناع بتأويل هذه طريقة السلف ومنه عامه أهل السنة
 من مشايخ سمرقند واختاره الامامان في الإسلام والشمس الائمة ومن تبعهما
 حتى حكوا بان السؤال عنه بدنة فان قيل فاعلم هذا لا وجه له من اقسام التظيم
 من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا واجيب بان هذا
 القسم انما ذكر لسطر ادمي ضرورة انجزار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم و

يجاب بأننا لا نعلم ان معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثله
 أقول هذا على تقدير صحة لا يشك في بعض أنواع المشابهة فليست ببناء على لزوم
 الوقف على الآلة الدالة على تأويل المشابهة لا يعلمه غير الله تعالى وحت هذه
 القراءة على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل
 المشابهة بوجوده الأول ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله والراسخون في
 العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لأن قوله يقولون
 حال من الراسخون فحب وذكر غير جائز الثالث ان الله تعالى ذكره من اشياء
 المشابهة ابتغاء التأويل ووجه الراسخون بقولهم كل من عندنا ويقولون
 ربنا لا نرى قلوبنا بعد اذ هديتنا أي لا تجعلنا كالتدبير في قلوبهم زينة فينبغون
 المشابهة الرابع انه البقاء بالنظم فانه لما ذكر ان من القرآن مشابهة ما جعل النظر في
 فيه فريقين الزيفيين عن الطريق والراسخون في العلم فجعل اشياء المشابهة
 حفظ الراسخين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فينبغون ما يشابه منه
 ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اشتقاق الحقيقة مع العجز عن الادراك
 حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آتاه اى صدقنا حقه
 بحقيقة سواد علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان
 يكون يقولون كلاما مستبدا موضحا لحال الراسخين بجذف المبتدأ أي هم
 يقولون وللحرف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما لاجمالا فانه منقوض
 بالرسول عليه السلام فانه يعلم المشابهة عندكم صرح به الامام في الإسلام

في باب تقويم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيله فبان قراءة ابن مسعود
 لائس على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الركنين من قبيل الميل مع المعنى
 كما في قول الشافعي من جود الفياض للكل علم ببيع من المال الامسحتا او مجلفا على
 ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكان معناه ان لا يعلمه احد
 سوى الله بنفسه لا ان لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب
 فان الله تعالى قد خفي بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان
 الوقف لا ينال في العطف اذ القراءة اطبقوا ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز
 اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلامه في العلم ثم انما هو
 على ان المتأخرين بدليل ما قال في اقل كتابه وعندنا لاحظ للرخص في العلم من
 المشابهة الا التسليم على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا
 الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ليس هو سواه التبدل
 لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة الزوم الوقف ودعوى
 قطعية تلك الأدلة غير مسلمة عند النظم لانها شبهة في زعمه لادلائل وجعل معناه
 على ان لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقيد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب
 فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارضى من رسول به الله التقييد والوقف وان لم ينال
 العطف فلزومه بنا فيه والكلام في لزومه لا فيه ومن الثاني ان ذلك التخصيص
 جائز حيث لا يبرهن من قوله تعالى وهبنا له الحق ويعقوب نافله وعمر الثالث
 ان الله تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المشابهة ابتغاء الثاويل الفاسد الذي

يستلذه

يستلذه هو انه وبميل اليد طبعه كالمجتمعة مثله اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه
 تعالى ذم من اتبع المشابهة ابتغاء الثاويل مطلقا كما ذم من اتبعه لا ابتغاء الفتنة
 بان يجسد على الظاهر من ثاويل ويؤيد ما روينا عن عائشة رضي الله عنها قالت تلاوة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رايتهم الذين يتبعون ما تشابه
 منه فاولئك الذين ساء لهم الله تعالى فاحذروهم امر بالمعروف من غير فصل بين متابع ومتابع
 فينا والجميع ودعى عنها ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القرآن الايات
 علمه من جبريل عليه السلام في قال انا افترس الجميع فقد كلف فيه ما لم يتكلفه الرسول
 عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الايقان النظم ان يقال واما الرخصون
 في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
 المبتدأ ولا جوزه اي ثاويل المشابهة المتأخرون وهو مذهب العراقيين وائمة النحويين
 التفسير واختيار المعنوية قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب ما يفهم
 فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم الخطاب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت
 الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراي حظ في العلم بالمشابهة سوى ان يقول
 آتاه كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجاهل لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه
 لو سلم استفاء فضل الرخص عن غيرهم من هذا الوجه لا يلزم استفاؤه مطلقا وهو
 المحذور وذلك لانهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا
 لهم عن غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في ثاويلهم من غير ان يسموا احد
 وهذا لا جامع في عدم وجوب التوقف في المشابهة واجيب بان التوقف مذهب
 السلف الا انه لما ظهر اهل البدع ونكوا بالمشابهة في آرائهم الباطلة اضطرب الخلف

ن

الى الكلام المشابه ابطالا لا قايلا وبيان الفساد ثانيا وبيان ذلك كان في
 القرية اللؤلؤ والثاني حتى نقل ثانيا المشابهات من الصحابة والتابعين ومن
 ابن سبكتين رضى الله عنه انه كان يقول الراشدين يعلمون ثانيا المشابه وانما من يعلم ثانيا
 وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا واثمة انما تكلوا
 ثانيا في ظاهرها الحقيقة فهذا يمكن ان يدعى نزاعا لفرقتين وردت بالهنا الشخص كما
 بالمشابه بل اكثر الفرقان من هذا القبيل لانه لا ينقصه عجايبه ولا ينشئ غرابيه
 فاني للبحث الفصوص لا اليه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى
 ايضا وفائدة التنزيل الى تنزيل المشابهة الى الاول انما هو ابتداء الراشدين
 هذا جواب عما يرد ان الخطاب بالايضاح وانما جاز عقلا وهو بعيد جدا فلا يليق
 الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المشابهة هو الابتداء فان الراشدين في
 لا يمكن ابتداء بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لانه العلم في غاية شدة فكيف
 يتسكى به وانما له ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فكل من في العلم
 نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتداء الراشدين اعظم النوعين
 بل هو لانه البلوى في ترك الحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما ما جرد
 لانه اشق ونوابه اكثر من لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام
 الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما
 اما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبت فيكون معناه الثابتة او المثبتة
 في موضعها الاصل والثاني هذا للنقل من الوصفية الى السمية وعند صاحب
 المفتاح لثاني لانه صفة غير جارية في موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وثالثا

يستوى المذكور والمؤث في فعل بمعنى مفعول اذا كان جارا بعبارة موصوفة لا مطلقا
 اي لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل استعمال الاسم حقيقة ولا محال
 فانها من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع ذلك اللفظ له ان ذلك المعنى والمر
 المراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير شبهة سواء كان ذلك التعيين
 من جهة وضع اللفظ او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية وال
 العرفية كالصلوة والحد والكلمة والرابطة فالعبرة في الحقيقة هو الوضع بشئ من ال
 المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اشتق في الحقيقة ان يكون موضوعه
 للمعنى جميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة في الاطلاق والافرى حقيقة مقيدة
 بالجهة التي بها كان الوضع وانما كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية
 مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع
 الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كاللفظ الصلوة في
 الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى
 الواحد قد يكون حقيقة ومجازا كمن من جهتين كاللفظ الصلوة في ما ذكرنا
 بل من جهة واحدة ايضا كمن باعتبار اللفظ الدابة في الفرق من جهة اللغة فلا
 يخفى ان قيد الحقيقة معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليست ملو ويدخل فيه
 اي في تعريف الحقيقة المرجح وهو المستعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بل استعمالا
 والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له
 فيكون حقيقة وانما جملة صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر
 الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث

يفهم بلا قسمة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان
 وصف المنقولية انما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى ولا
 يقال منقول لغوي لانه اللغة اصل والنقل طار عليه وحكمها اى حكم الحقيقة نبوت
 اى نبوت ما وضعت له مطلقا اى سواء كانت عاقل او خاصا امرا او بها فواو
 نبوت وحكمها ايضا امتناع نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اى ما وضعت
 له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس بابا قلت فتاوجه قوله تعالى حق
 يوسف ثم حكاية ما هذا بشار ان هذا الامك كثرتم قلت المراد بامتناع النفي لامتناع
 حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحان
 المجاز لا استغناءها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان رجع المجاز على
 المشترك اعلم ان اللفظ اذا كان بين ان يكون مجازا ومثلكا نحو النكاح فانه محتمل
 انه حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانما مشترك بينهما فالجواز اقرب لان المشترك
 يحل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحل مع القرينة عليه وبدونها
 على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالذي يبق المحاق المترددا
 بالاعتم الاغلب واتما المجاز وهو مفعول من جاز المكان يجوز اداثه والكلمة
 اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصل فالى لفظ استعمال
 في غير ما وضع له ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحقيقة
 وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعرا
 بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له
 والمجاز مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحي لا يتقضى تعريف

كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
 موضوع له ولا في الاركان لخصوصية من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال
 لفظ الدابة في الفراصة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
 ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع
 لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
 ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لعلاقة بينهما الى اتصال بين المعنى
 المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في نفعها لا شخصها اختلف في انه
 هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعتبارها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نفع العلة
 وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات القرينة التي لم يسمع بانها
 من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة وله لم يدونوا المجازات تدوينهم
 المحققين وتمسك الخالف بانه لو جاز التجوز بجرده وجود العلاقة لجاز اطلاق
 نخلة لطول غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للجوار وباب الابن للسبيبة
 والدائم بط بالانفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
 والتخلف من مقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون المانع مخصوصا فان عدم
 المانع ليس جزءا من مقتضى وهو ان العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة
 في ثمانية لان المجاز الذي يحكى فيه امتناع او مرسل لانه العلاقة فيه اما المتشابهة
 حقيقة كما في استعارة اللد للرجل الشجاع او اعتبارا وبان ينزل التقابل منزلة التشابه
 بولطه يلمح او الحكم كافي اصلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كافي اطلاق
 البصير على الاعمي او شاكلة كافي اطلاق السيف على جزائها وما شبه ذلك واما

غنى المشابهة في انما ان يكون المعنى الحقيقي حاصل بالفعل ولو في نظري التكلم للمعنى المجازي
 في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان عن زمان تعلق التكلم
 بالمعنى المجازي وان لم يتقدم عن زمان ايقاع التسمية والتكلم بالجملة فهي الكون
 عليه وان تأخر عنه فهي الاول اليه اذ لو كان حاصل في ذلك الزمان ولو في جميع
 الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا التسمية في قوله تعالى
 وابوا اليك امواهم مجاز وقت الايقاع لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى
 حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القيل في قلت قتيلا والخسفي في عصمت خمر مجازا
 وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمر حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل
 الذي خلفه ابوه يتما ولا تشرب العصية اذ صار خمر فانه حقيقة كونه يتما عند
 التحليف وخمر عند المصير وفي الثاني ان كان حاصله بالقوة فهي الاستعداد
 والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان
 كان فاما ان يكونا احدهما حال في الاخرى حاصل فيه سواء كان حصول
 الغرض في الجوهر او في الجسم المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وكذلك مثل
 استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طوي ويدخل فيه استعمال
 الفاعل الموضوع للمكان المظمين في الفضل او جلولهما في محل واحد كاستعمال
 الحيوية في الايمان الحالي في الشخص او جلولهما في محليين متعاريين كاستعمال
 رضى الله في رضى رسوله او جلولهما في حينين متعاريين كاستعمال البيت في حرمة
 بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم ففي الحول المتناول للاقام المذكورة واما
 يكون احدهما جزئيا لاخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرخ او في

حكمه

حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيّد كما في صور حمل المطلق على
 المقيّد وعكسه كاستعمال المرسى في الانف والمشفّر في شفة الانثى
 فمن الجزئية والكلمية واكتفى بالجزئية للتضاييق بينهما واما ان يكون احدهما
 سببا لاخر او لاخر سببا عنه اما بجزئية الفاعلية كاستعمال النبات
 في الغيث وعكسه ومعنى السببية استعمال الدم في الدية والسببية
 استعمال الموت للمؤمن والجرح والضرب المهلكة واما بجزئية الغائية
 كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفا ومنه قوله تعالى انهم لا يؤمنون
 لهم فهم السببية والسببية واما ان يكون احدهما شرطا لاخر
 والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل
 والمفعول كالعالم في العالم والمعلوم او كونه اليه كاستعمال لسانه في
 الصديق في الذكر الحسن في قوله تعالى جعل لي لسان صدق في الآخرين
 اى ذكر احقا فمن الشرعية الشاملة للدالية واعلم ان هذه العلاقات
 يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق الشفر على شفة الانثى
 يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في القلظ وان يكون مجازا م
 مرسل من اطلاق الكل على الجزاء اعني المقيّد على المطلق واطلاق الجزئ
 على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى
 هذا ففى لغويا كانه المجاز او شرعيا يعنى كما يجوز المجاز في
 الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها
 كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من
 تلك العلاقات بحسب الشرع بانه يكونا تصرفا شرعيا يشترط كانه في
 وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر وذلك لما مر
 ان الاعتبار في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد
 المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة

انما المجاز م
 ان لا وفاء

مر اطلاق شفة الغليظة
 على الشفة بلا غلظة م م
 ان رجوع اليه م

او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبراً او انشاءً وقد عرفت عن علادة
 المشابهة في المجازات الشرعية بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان
 المشابهة اتفاق الكيفية والصفة كالرغبة والبيع ان استعان اللفظين
 الدالين عليهما في النكاح فاء الربة وضعت للملك الرقية والنكاح
 للملك المتعة وملك الرقية سبب الملك المتعة فاصطفى اللفظ
 الموضوع للسبب واليدى السبب شرعاً فينعقد عندنا عقد
 نكاح غير الرسول عدم كفاية بلغظ الربة اذا كانت المنكوبة حرة
 حتى لو كانت امه تثبت الربة وعند الشافعي زوج لا ينعقد الا
 بلغظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالص لك ولانه عقد شرع لمصالح
 مشرقة كالنكاح وعدم انقطاع النكاح والاجتناب عن الزنا و
 تحصيل الاحكام واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر وجوب
 النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح و
 التزويج واي بالدلالة على هذه المقاصد كونه منبئاً عن الضم والاتحاد
 بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها
 قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عدم في
 غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو
 لا ينافي صحة العقد في حق غيره عدم مع وجوب المهر وخلوصها
 له عدم واختصاصها به عدم اذا لا تحل ازواج النبي عدم لاحد غيره كما
 قال الله تعالى وان واجه امهاتهم وعن الثاني انا لانهم ان شرع تلك
 المصالح بل للملك لم عليها وانما هي ثمرات ترتب على الملك ببليل
 لزوم المهر عليه عوضاً عن الملك وكونه الطلاق بيده لانه من يد الملك
 ليس الا المالك واذا صح بلغظين لا يدل لانه على الملك لغة فلان
 يصح بما يدل اولى فانه قيل فينبغي ان لا يصح النكاح برها لعدم

ط
 فيه بحث لانه الكلام في المصالح المشتركة
 على ما صرح م

91
 دلالة على الملك قلنا انما يصح برها لانها صار بمنزلة العلم به
 لهذا العقد فلا يضر عدم دلالة على الملك واما البيع فانه
 مثل الربة في اثبات ملك الرقية ويزيد عليها بلزوم العوض
 فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذه الاعتبارات انما يصح اذا ص
 لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سبباً له
 للمعنى المجازي بعينه بل يجب حتى يرد بالغيت جنس النيات
 سواء حصل بالملل او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا
 الا اعتبار الاستعارة وهو اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر
 لا شتر كرها في لازم مشهور هو في احدى اقوى واعرف كاطلاق
 الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مبين لمعنى الربة
 والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى و
 هكذا حكم الطلاق والعقاق كالمسيكانيين ثم ان كانت الاصلالة و
 الفرعية من الطرفين مجاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على
 الانتقال من اللزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم
 ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فاللزوم اصل ومتبوع
 من جزم ان اليد الانتقال فانه ان اتصال الشئتين بحيث يكون كل
 منهما اصلاً من وجه وفرعاً من وجه جاز استعوان كل منهما في الاخر
 مجازاً كالسبب والسبب الذي به فاء السبب اصل من جزمه احتياج
 السبب اليه وابتنائه عليه والسبب الذي اصل من جزمه كونه بمنزلة
 العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في ال
 الخارج الا انها في الذهن علة للفاعل ومتقدمة عليها ولهذا
 قالوا الاحكام علماً لآلية وبسبب علم الآلية فيجوز استعوان
 احدهما على الاخر مجازاً كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكك

البيع والنكاح

عبداً فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عينت بالملك الشراء بطريق
 اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانته وقضائه العبد
 لا يعتق في قوله انه ملكك ويعتق في قوله انه اشتريت فقد عني ما
 هو اغلظ عليه واذا قال انه اشتريت فقال عينت الملك بطريق
 اطلاق اسم سبب على السبب صدق ديانته لوجود طريق المجاز
 وانه لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك
 للجزء لم ار للكل فاء الكل اصل بمعنى تبني عليه الجزر في الحصول من ا
 التفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة انه فهم الكل وقوفنا
 على فهمه والجزء باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فاء قيل لما
 توقف فهم الكل على فهم الجزر كان سابقا عليه البته فلا يكون الانتقال من الكل
 الى الجزر اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما للجزر لانها بالمعنى
 المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من المعلوم الى المعلوم ان يكون تصور
 اللازم متأخرا عنه البته بل يكون اللازم حاصلا عند حصول المعلوم في
 الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب
 فاء قيل لا حاجة الى قوله المستلزم لانه احتياج الكل الى الجزر ضروري
 مطرد لانه المجموع الذي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بحدوثهما
 ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال
 للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
 لا غيره فاعتبر الجزر الذي لا يبقى الانشاء بدونه موجودا وما اطلاق
 العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانشاء يوصف بكونه رقيقا
 لا يوجد بدونه كالطلاق للسان على التجزئة ونحو المحل والحال المقام
 ان يترك المحل فاء المحل اصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحال اليه
 والحال اصل من جهة كونه القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اهل

مجلد الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابىضت الاية ففي رجمة الله
 اي في الجنة التي تحل فيها الرحمة والآية لم يكن الاصاله والفرعية من
 الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طريق الاصل كما في
 السبب المحض وهو ما يفيض الى السبب ولا تكون شرعية لاجل
 حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدونه ملك المتعة كما في العبد والاخت
 الاخت من الرضا والامه الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على
 السبب بدونه العكس الانتفاء بشرط الانعكاس فيقع الطلاق و
 بلفظ العتق بل بالعكس فاء العتاق وضع لانه ملك الرقبة و
 الطلاق لان ملك المتعة وملك الازالة سبب لهذا لانها من
 تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يشترط العتق بلفظ الطلاق
 فاء قيل العتق في المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي و
 المجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للعتاق كما سيأتي انه
 اثبات القوة الشرعية قلنا قد تقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه
 ويجعل كانه نفس الموضوع له فيعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا
 الغرض في سببه مجازا كالبيع والرهبة الموضوعين لغرض اثبات
 ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال الشافعي رحمه الله يقع العكس
 ايضا كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق السبب على السبب بل
 بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما من
 من الطلاق والعتاق اسقاط بني على سرية والمزوم اعلم ان التصرفات
 التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والرهبة ونحوها واما
 اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن المتهاون ونحوها
 فاء فيها اسقاط الحق والمراد بالسرية بثبوت الحكم في الكل بسبب
 ثبوت في البعض وبالمزوم عدم قبول الفسخ قلنا في جوابه ان الالة

ملك الرقبة فاء شرعية
 ليست لاجل

وهو كونه الاصاله والفرعية
 من الطرفين م

وتقوا ثبات القوة الشرعية م

في المالكية والولاية م
 والشهادة
 وهو ازالة الملك م

كما في الطلاق م

كما اذا قال اعتقت نصف
 عبدي فانه سحر كله
 فيعتق ٢٢

ازالة الملك التام الاعتراف اقوى من ازالة القيد التي هي الطلاق
فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة
اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه المستعار له يجب
ان يكون اضعف في وجه الشبه وهو هنا ليس كذلك فلا يجوز
الاستعارة من الطرفين واعتراض صاحب التلويح بان الاستعارة
قد تكون مبنية على التشابه كالاستعارة الصبح لغرة النرس
وبالعكس ويحصل البالغة باطلاق اسم احد التشابهين
على الآخر وجعله آياه وكوة المشبه اقوى في وجه الشبه انما يشترط
في بعض اقسام التشبيه على ما تقرت في علم البيان اقول قد تقرر
في ذلك العلم ان الجامع في المتعار منه يجب ان يكون اقوى و
اشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصروفة بها الحقيقية
هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة
هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الضعف
بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ان ملزوم الاضعف من جنس
ملزوم الاقوى باطلاق اسم عليه واورد هذا المعترض على قول
صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع
في المتعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزم الماهية لا يختلف
بالشدة والضعف ثم اجاب سألنا ذلك بان امتناع الاختلاف انما
هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخل في مفهوم
الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية
حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة و
الضعف فيصح كونه الجامع داخل في المفهوم مع كونه في الطرفين
اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط

ارضا صاحب التلويح

قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه كمن فرق بينه وبين الاستعارة
والمقروء في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا
وكذا تنعقد بنا على الاصل المذكور واجارة الحر بلفظ البيع حتى لو
قال بعت نفسي منك شرا بدرهم لم يتركز كذا يتعقد اجارة ولو تركز
واحد من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدا بكذا فانه
لم تذكر امة يتعقد بيعا وانه ذكرت فانه لم يستتم جنس العمل فلا راية
فيه وانه ستم يتعقد كذا في الاسرار بل عكس لانه ملك الرقبة سبب
ملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف
السبب لا السبب وتاورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا
جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لانه لا يمنع الاداء يدفع فقال وعدم انعقادها اي
الاجارة في صورة اضافة الى العقد ان المنفعة ليس لنفسه المجاز
بل لانها اي المنفعة لا تصلح محلها اي لا مضافة العقد اليها كونهما
معدومة وعكس اي المجاز بثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز
او عاماد فانه في ذلك العام المعنى الحقيقي بخولا ادخل دار فلان
حيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا تخو تباعوا الصاع بار
بالصاعين فانه المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص
اعلم انه لا يصور من احد من اع في صحة قولنا جاني الاسود الرعاة
الا زيد ولم يوجد القوم بعدم عدم المجاز في سبب الشافعية كما ذكر في
في التلويح لم اتع من ذلك البحث وعكس ايضا جواز نفيها اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال للمجدد
ليس باب كاتبا للمرجل الشجاع ليس باسدي وخلفها امر المجاز
الحقيقة اعلم ان العلامة اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة ان فرع لها

لجواز ان يكون للاعتاق

ثم اختلفوا في ان الخليفة في حق الحكم او في حق الحكم فقال ابو جرح الله في حق الحكم
 لا الحكم لانها هي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراد في حق
 الخليفة ايضا هذا الوصف فكيف صحتهما اي الحقيقة لفظا اي من لفظ
 العربية سواء صح مضاهها او لا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه
 بالعرض ليختلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يختلف خلفه
 ولا يصح الحكم كافي القوم حيث لم يجب الكفارة وقال ابي امامة
 يختلف المجاز الحقيقة في حق الحكم لانه اي الحكم هو الموق باللفظ فلا بد
 ان يكون هو الاعتبار في الوسيلة اليه فشرط صحتهما حكما ليختلفهما
 خلفهما بسبب امتناعهما العارض قلنا في الجواب عن قولها التجوز
 الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالمستشاه
 فانه لا كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فانه من قال
 لامرأة انت طالق النفا الالة مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحد
 ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على ثلث بطل حكما وان صح تكلموا
 المستشاه تصرف في التكلم بالمنع في الدخول في الحكم والالزم التناقض
 فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم صح
 المعنى الحقيقي فقول المولى للكبير ام لعبدك الاكبر سنا منه هذا ابني
 مراد به البنوة اصل وهذا ابني مراد به الحرية خلفه والاصل صحيح من
 حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فلا يراد لازم البنوة وهو الحرية
 من حين الملك قبل الضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرار بالحرية
 من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى
 لو قال العتق على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد عنده ارعند
 ابي جرح الله قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندها الاصل ثبوت
 البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل مستمع قبل الضرورة

لا يجعل

لا يجعل اقرار او لا يعتق العبد عندها اعلم ان ثبوت العتق عند ابي
 جرح الله طريقين الاول الاستعارة كاذهب اليه بعض علماء البيه
 باء يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور
 هو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني
 اطلاق السبب عن السبب وانه البنوة من اسباب العتق فمن
 شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
 تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثالث
 بخلاف قول المولى لعبدك يا ابني حيث لا يقع به العتق لانه النداء
 لا استحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى
 مطلقا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى المجازي لانه تصحيح غير
 المطلق اشتغال بما لا يعني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه
 وقوع العتق بيا حرو يا مولاي مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه
 ارادوا احدين هذين المفضلين صريحا فيه اي في الاعتاق اما الاول
 لكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صادقة واما الثاني فلا لفظ
 المولى وانه كان مشتركا احد معانيه المعنى لكن في العبد لا يلحق الاء
 هذا المعنى فيعتق بالانية كان الشراك القس بالقرينة المعينة
 حكمه حكم الصريح ولذا ولو لكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق
 امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لانه شاء الخلف لا ينزاحم الاصل
 ولا ينافيه واذ تعذر الحقيقة باء لا يتوصل الى المعنى الحقيقي
 الا بمشقة كالحل النحلة او هجرت باء يتكلم الناس وانه يتيسر الوصول
 اليه كوضع القدم وقيل التعذر ما لا يتعلق به حكم وانه تحقق و
 المرجح به ما ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او
 شرعا فان المرجح شرعا كما المرجح عادة صير اليه اي الى المجاز

فانه لو اكل النحلة لاشبهت
 به الحكم
 فانه اذا دخل في البيت يريد
 وضع القدم وصار فردا من
 افراد المجاز ويثبت به الحكم

لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والقول لا أكمل هذه النحلة او
 الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال
 لا أكمل من هذه الشاة او غيرها فانه يقع على عينه لانه الحقيقة غير
 متعذرة فلا يصار اليه واما المرجورة عادة فكان يقول لا اضع
 قدمي في دار فلانة فانه الحقيقة القوية اعني وضع القدم سواء
 كان مع الدخول او بدونها مجورة عادة حتى لو وضع القدم ببلاد خول
 لم يحسن ذكره قاضيه بل المراد معناه المجازي وهو الدخول جافيا
 او متعلقا او راكبا واما المرجورة شرعا فكان التوكيل بالخصومة
 حيث لا يرد حقيقة الجدل والنزاع اذا لا اذ في الشريعة بل الجواب
 مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيدين المطلق والكل
 في الجزاء فانه قيل للمراجع عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
 كالبحث والمدافعة لا الى بعدها كالقرار قلنا المدافعة هي عين
 الخصومة وكذا البحث اذا اراد به المجازة وادريه التفحص عن
 حقيقة الحال ثم العمل بوجوبها فمعي الجواب والخصومة لم يجعل
 مجازا عن الاقرار الذي هو ضدّها بل عادت عليه القرينة كما هو
 الواجب لا اذا تعارض في المجاز ان غلب في التعادل عند بعض مشايخ
 بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل
 على الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا خلت لايام كل
 حيا فاما كل لحم ادمي او خنزير حنث عنده لانه التفاهم يقع عليه
 ولا يحسن عندهما لانه المعامل لا يقع عليه لانه لا يؤكل ولا
 واستعملت الحقيقة في الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مجورة
 فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فانه لم يصير المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
 اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة بالحقيقة

لانه الاصل لا يتكث الا للمضرورة وللضرورة وعندها العبرة للمجاز
 لانه المرجوح في مقابلة المراج ساقط بمنزلة المراجور في ضرورة
 والجواب انه غلبت استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لانه العلة
 لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في
 شرح البرهان واختاره صاحب التقييد وهو مشعر بترجح المجاز
 المتعارف في سوار طاعة اما متناو لا الحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام
 وغيره ما يدل على انه انما يرجح عندهما اذا تناو الحقيقة بعمومه كافي
 مسئلة اكل الخنطة حيث ان هذا الاختلاف مبني على اختلاف في جهة
 خلفية المجاز فعندها كانت الخلفية في الحكم كانه حكم المجاز لعمومه
 حكم الحقيقة اولى وعنده لا كانه في التكلم كانه جعل الكلام عاملا في معنى
 الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معاني الحقيقة والمجاز والمراد معناها
 اذا طاعة الحكم متعارفا وضع الكلام لا فائدة المرام فاذا تعذر اثبات
 الموضوع لم يجعل مجازا او كناية تصحى حال فاذا تعذر اثباته ايضا لم
 يلغوا ضرورة كقولهم لا مرة هذه بنتي هي لا تطلق مطلقا سوار طاعة
 اكبر من سوار او اصغر معروفه النسب او مجرولة اما تعذر المعنى او
 الحقيقي وهو النسب في الاول فظروا ما في الثاني فلانه النسب
 لا يجوز ان يشب مطلقا بان يشب منه وينفي عن اشر منه لانه كما اشتهر
 من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط
 بان يشب منه من غير ان ينفي عن اشر منه لانه الشرح يكذبه لا شتهاره
 من الغير ولو كذب نفسه لا يشب فلانه لا يشب بتكذيب الشارح اولى
 لانه تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلانه المرجوح عن الاقرار
 بالنسب صحيح قبل تصديق القرلة آياه كما صح الرجوع عن الايجاب في
 العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بوجوب هذا الاقرار

قبل تأكيده بالقبول لاحتمال انتفاضة بالرجوع او الرد هذا هو المذكور
 في الاسرار والاشارات والمبوء والامام فخر الاسلام وضع
 المسئلة في معرفة النسب لانه تعذر العمل فيها اظهر واحا تعذر
 المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي هي
 من لوازم النسبة او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول بطلان
 منافي للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل
 وكذا لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من متناهياته فلا يصح استعماله
 فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذين يصلح
 اللفظ له ليس في وسعه فلا يصلح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
 بخلاف العتق بقوله هذا ابني للدكتور او معروف في النسب لا يوجب
 البتة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كاشتاء العتق ولهذا يقع
 على الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافي للملك ولهذا يصح شراره
 اقله ونبته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في
 وسعه فيجعل هذا ابني محاذاً من اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز
 عندهم يكتفي في المجاز باعتبار السببية لكونه المعنى الحقيقي سبباً
 للمعنى المجازي بحيث كالمقابلة لا يتأمل ولا يجتمعان ان المعنى الحقيقي والمجازي
 مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
 لكونه المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض
 ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
 بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً معاً وانما
 النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد مراد في
 اصطلاحي واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً بان يكون فلا منها متعلق
 الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسداً ويراد سبع والرجل الشجاع احدها

من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقته و
 ان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً والحق انه فرع استعمال
 المشترك في معنييه فانه اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالتنوع فاللفظ
 بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فنكون ذلك جواز هذا كالم
 كالشافعي رحمه الله ومن لا فلا وانه امتناعه انما هو من جهة اللفظ حيث ص
 لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه
 عقلاً بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وادها فلا يرد المتس
 باليد وغير الخواورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة
 المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالمخبر في قوله ومن
 شرب الخمر فاجلدوه حيث اراد بها حقيقة فلان لا يراد غير هاهنا
 المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر
 منها بليل الاخر من اجماع او سنة فانه قيل لم لا يجوز ان يراد بالملحوس
 مطلق المتس شامل للموصلي وغيره وبالحق مطلق ما يخامر العقل
 فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
 الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن
 البحث لانه البحث في ارادة الحقيقة فقط والمجاز لا في بحث عموم اد
 المجاز ثم لما كان مسائل يتراعى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اح
 اوردها وحققها فقال واذا قال هذا الفاعل لا اضع قدمي في دار خلا
انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول خافياً الذي هو معنى
الحقيقي والدخول متنعلاً وما شياً وراكباً الذي هو معنى المجازي
وانما وقع لفظ في دار خلا على الملك الذي هو معنى الحقيقي وعلى
الاجادة والعارية اللتين هما معنى المجازي لعموم المجاز انما وقع
بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق

الجمع بين التحقيق والمجاز في الازادة وهو المعنى المجازي العام
 في الصدر الاول الدخول مطلقا بدلالة العرفي فكانه قال لا ادخل
فيحتمل كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة
 السكنى لانسبة الكس حقيقة وغیرها مجازا بدلالة العادة
 وهي ان الدار لا تعادى ولا تاجر لذاتها بل بفضي ساكنها الا ان
 السكنى قد يكون حقيقة وهو قد يكون دلالة بان يكون الدار
 ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحتمل بالدخول فيها سواء
 سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في
 الثانية والظن به لكن ذكر في الاصل لو كان غيره ساكنا فيها لا يحتمل
 لانقطاع النسبة بفعل الغيب وكذا اذا قال عبيد كذا يوم يقدم قلنا
 انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لانه اليوم في مثله امر مثل هذا
 الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى
 وهو عام مطلقا كقولهم ومن يولد يوم مؤمن ويومئذ يومه الاية التولى
 عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لانه اليوم اذا تعلقت
 بفعل محتمل فلبياض النهار وبغير محتمل فمطلق الوقت لانه
 حقيقة في النهار فلا يعد عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان
 الفعل الذي يتعلق به اليوم غير محتمل لانه الفعل المنسوب الى طريق
 الزمان بواسطة تقدير في دونه ذكره يقتضي كونه الطريق معيارا له
 غير زائد عليه مثل صمت الشرير يد على صوم جميع ايامه بخلاف
 صمت في الشرير فاذا احتد الفعل امتد له الطريق ضرورة فيصير
 محله على حقيقة وهو النهار والا خلا لانه الممتد لا يكون معيارا
 لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء
 من الزمان لا يعتد بامتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار

لانسبة الكس حقيقة
 معنى العداوة

ط
 الفعل الممتد ما يصح تقديره
 ممتدة مثل لبست الثوب
 يومين وركبت الفرس
 يوما بخلاف قدمت يومين
 فقلت ثلاثا
 ايام روم

وكذا

وكذا اذا قال الله على كذا ونور اليمين والمسئلة ستة اوجه لانه القائل اما
 ان ينوي شيئا او ينوي النذر مع يمين او بدون يمين او ينوي اليمين مع
 يمين النذر او بدون يمين او ينوي اليمين والنذر معا فالثلثة الاول نذر
 بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار
 بقوله ونور اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنذر والى
 الاثبات فعند ابي يوسف ايراد الخامس يمين والسادس نذر و
 عندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الصدق
 الوفاء بالمعنى والقضاء عند الموت لا الكفارة وموجب الثاني
 المحافظة على اليمين والكفارة عند الموت لا القضاء والمفظة حقيقة
 في النذر لانه المفروض عرفا ولغة وهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين
 فالماجوز للجمع بينهما الزم ظاهر التجويز للجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا
 كذلك فاجاب عنه بقوله انما الزم النذر واليمين لانه اى هذا القول
 نذر بصيغة يكونها موضوعا لذلك يمين لا بصيغة حتى يلزم للجمع
 بل بموجبه ونحوه لانه النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب
 مثلا وايجاب للمباح يوجب تحريم منعه الذي هو مباح ايضا كترك
 الصوم مثلا لانه ايجاب الشيء يوجب المنع عن منعه وتحريم المباح
 يمين لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع تحليلها بالكفارة
 يسمى الله تع تحريم النبي مع ما رية او القس على نفسه يميننا وهما
 بجناة الاول ان اليمين ان كان موجبه يشبه وان لم ينو كما في شرع القريب
 يعتق عليه وان لم ينو الا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثالث
 ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لانه ثبوت اليمين لا يتوقف على الازادة وقد
 اريد بالمفظة ما وضع له وغيره ثبت للجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا
 ببيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول

والى اصل ان المفظة يدل على الازمة
 المتأخر وهو المعنى الموجب واذا
 لا يمتد مجازا فلفظ الاسف
 المراد به الرهيل كل دال على الامراد
 وهذا الشرح لا يمتد
 مجازا منه

بوجوبه الا قول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليه عن
 كونه مرادة فصارت كالحقيقة المجردة فلا يثبت من غيرية والثاني
 انه تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على قصد
 الا ان كونه يمينا يتوقف على قصد لانه الشارح لم يجعله يمينا الا
 عند القصد بخلاف شراء القريب فانه الشارح جعله عتقا قاصدا او
 لم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يريد لو كان المراد بهذا الكلام
 معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح
 وهو مذهب بلغة عبارة السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب
 المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا
 الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالرهبنة بشرط العوض
 هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الرهبنة ببيع باعتبار المعنى
 حتى تراعى احكام البيع وكالاته فانه في كل نظر الى التخصيص
 نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامها فكذلك ههنا تراعى احكامها
 حتى لو لم يحتم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفار فباعتبار
 اليمين سألنا انما مراد ان كنى لانهم انهم من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز
 بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفرح معناها
 الا بالارادة والهم انما هو الجمع بين الحقيقي والمجازي لا الحقيقي و
 الكنى عنه فانه في الفقهاء لا يعتبر في الكناية بهذا المعنى اجيب
 بالمتنع كيف وقد قال العلامة النسي في الكافي فيمن قال لله على الشيء
 الى بيت الله يحسب الحج حاشيا بطريق الكناية لانه هذه العبارة
 صادرة كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون
 الناذر في الكعبة او خارجا منها لانه هذا التخصيص صارا كناية عن ار
 التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي

ط
 ان ذكر اللاحق و ارادة المعلوم لا
 الكفاية عند الاصوليين ما يجب
 استتار المراد منه حقيقة كانت
 او مجازا

امر الاحرام والمحرمة

فكأن

فكأن من لوازم الاحرام وذكر اللاحق و ارادة المعلوم كفاية ثم شهد صحة
 اي المجاز قرينة تمنعها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة
 الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شهد لصحة عند ائمة الاصول
 وان جعلت داخلية في مفهوم المجاز على رأي علماء البيهقيين
 لا يأتى من هذه النحلة او عقلا نحو استقر من استطعت تمنع
 فانه العقل يدرك ان الحكيم لا يريد مظاهره او عادة كافي يمين الغور
 فانه المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يميل
 على الغور وعرفا وان كان المعنى الحقيقي لخروج مطلقا او شرعا كما
 في التوكيل بالخصوص وقد سبق وهي اي القرينة هذا تقسيم للقرينة
 بوجه آخر اما خارجة عن التكلم والكلام اي لا تكون امرا في التكلم و
 صفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الغور فانها
 ليست صفة للتكلم ولا من جنس الكلام او امرا في التكلم كقوله تعالى
 واستقر من استطعت منهم بوسعت ودعائك
 الى الشرفا كونه الله تعالى لا يدل على انه لا يأمر اليه باحوال
 عباده فهو مجازي تمكينه عن ذلك والقداره عليه لعلاقة ان
 الايجاب يقتضي تمكين المأمور من الفعل وقدرته او امر في الكلام
 فاما ذلك الامر زيادة معناه اي معناه ذلك الكلام في بعض
 الافراد فانه بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاصه
 الاخر بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف يا فلان كره لا يقع
 على العنب لزيادة خصوصية فيه او لنقصه اي لنقصه ذلك
 الكلام فيه اي في بعض الافراد فانه بعض الافراد قد يكون اولى
 ايضا بالارادة عن الآخر لاختصاصه الاخر بنقصه ليس في الباقي
 كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فانه المكاتب

فيه ناقص واما محل الكلام امر مضمون ونحوه عطف على قوله
 فما كان زيادة معناه كقولهم الاممال بالنيات ورفع عن امتي
 الخطايا والنيات فانه مضمون هذين الكلامين يدل على عدم
 ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطايا والنيات يقعان
 عن النية عدم معصوم عن الكذب بل المراد واد اعلم حكم الاعمال
 وحكم الخطايا والنيات من قبيل قوله تعالى واستل القرية والحكم وما
 في معناه كالاش واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة
 وهو الثواب في الاممال المفتقرة الى النية والاش في الافعال المحرمة
 وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
 وخلافك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاممال والاش له معنى
 مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات مختصة كما تقرر
 في موضع فاصلاق الحكم وما في معناه عليه كبرية بمعنى آخر بالضرورة
 ولا معنى للمشاركات التفضي الا ذلك فاذ لا يجوز ارادتها جميعا
 اعلمنا غلبة المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله
 فلا مثل هذا المجاز عنده من قبيل التفضي ولا عموم له بالاتفاق
 صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمل على احكامها فيقول
 الشافعي على الثاني بوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة
 التفضي على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا يكذب فقد دل على
 نفي اصل العمل بدلالة المطابقة وعلى صفة بدلالة الالتزام فاذا
 تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام بتقليد
 مخالفة الدليل الثاني انه اذا كان التفضي قد دل على نفي العمل وعنده
 يجب عند تعذر حمل التفضي على حقيقة حمل على اقر المجازات
 الشبيهة به ولا يخفى انه مشابة الفعل الذي ليس بصحيح و

بل الثواب فضل محض و
 العقاب عدل من الاتع
 والاعمال علامات مختصة
 بالثواب والعقاب عند
 اهل الحق

اراد معنى الحكم بغير الثواب
 والجواز

لا كامل للفعل المعلوم اكثر من مشابة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين
 دونه الاخر فكلما المحرمة على اولى وحمله ابوح رحمه الله على الاول بوجهين
 اة الثواب ثابت بالاتفاق قال الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل
 كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدة وجدواه ولا فائدة اعظم من
 الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشتركة وعموم المجازات
 الثاني لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومها اذ لا ثواب بدونه النية
 اصلا بخلاف الصحة فانها قد يكون بدونه النية كالبيع والشح فانه قيل
 هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
 محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف
 ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا
 الحكم المقدس في الحديث الثاني وما معناه مشترك بين المولى اخذ
 الاخرية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتها جميعا سبق والا اول
 مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والالتزام العموم فلا يجوز الاستدلال
 بالحديث الا قوله على اشراط النية في الوضوء والثاني على عدم
 الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خائفا كما ذهب
 اليه الشافعي رحمه الله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص من الشبهة
 والادغام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اي
 كل اضيف اليه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر
 والخنزير فانه بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل
 على الخان وبعضهم على انه من حيز المضاف فانه مضمون الكلام يدل على
 على ارادة الحقيقة لانه المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذات
 والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لانه المحرم نوعا نوعا يكون منشأ
 الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ليس من حرام العين

عدم بقاء
 الاعمال على
 عدم روي

الاتفاق
 المجازات
 اتفاقكم

ونوع يكون مشتقاً من غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
 لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاعلام محرم مما يكن المحل
 قابل للدلالة في الجملة بانه ياكله ما لكت او بانه ياذن لغيره بخلاف الاول
 فانه المحل قد خرج من قابلية الفعل وان لم يكن ذلك عدم الفعل ضرورة
 عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل الفعل تتبع بمعنى انه المحل اخرج
 اقل من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار
 فحينئذ نسبة الحرام واصنافها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل
 شرعاً كما ان الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الى
 فيه بانه يبرأ بالهيئة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل
 عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى
 المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا
 الميتة حرام معناه انه الميتة مشتقاً من حرمة اكلها او اذا قلنا مال
 الغير حرام معناه انه اكله حرام باخذ الاعتبارين ثم الحقيقة لما كان
 اصلاً لا يعدل منه الا لدفع اراءه ببيته فقال الدواعي اليه الى المجاز
 اما الفظية وهو اختصاص لفظه بالعدوية فانه لفظ الحقيقة قد
 يكون وحشياً يتنقل بطبعه عند كل لفظ الحقيقة في مثلاً ولفظ المجاز
 وهو الداهية عذاب لا تنافر فيه او الورد عطف على العدوية فانه
 لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزوناً
 بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البدعية من المقابلة والمطابقة
 والتجسيم والترصيع وغير ذلك فانه كلاماً قد يتأتى بالمجاز دون
 الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة
 لفظ ايده رعد الله لرجل عالم او التحقير كاستعارة الرمح وهو
 الذباب الصغير للمجاهل او الترغيب كاستعارة مائة الخيرة لـ

او اطلاق اسم المحل على الحال
 باعتبار حذف المضاف

لبعض الشرويات لترغيب السامع او التنفيس كاستعارة السم
 لبعض الطعومات ليتفر السامع او ذيادة البياض فانه قولك
 رائيت اسداً ايئني في الدلالة على الشجاعة من قولك رائيت شجاعاً
 لانه ذكر المزموم ببيئة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق المزموم
 على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيئة واستعمال الحقيقة
 يكون دعوى بالبيئة المتلفظ الكلام كاستعارة بحر من السمك
 موجه الذهب لفحم فيه ثم هو قد يفيد لذة تخيلية و ذيادة
 شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفرغ او مطابقة تمام
 المراد وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتام المراد كيفية
 الخادم بتركيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب والوضوح ولا خفاء
 في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقة لتساويها في
 الدليل عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة
 القطعية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب المزموم في الوضوح
 اذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارة المختلفة في
 الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك **تدقيق**
 قد جرت العادة بالبحث عن الحروف والظروف في عقيب بحث الحقيقة
 والمجاز للدلالة على معناه بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف
 شطريه على المسائل الفقهية عليها وكثيراً ما يستعمل جميع حروف في انشراح
 او تشبيه المظروف بالحروف بالبناء وعدم الاستقلال والاول
 اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز لواصلات الحروف
 على مطلق الكلمة من حروف المعاني الحروف العاطفة سميت بهالة
 وضعها المعاني يمتد بها من حروف المعاني التي بنيت الكلمة عليها و
 ركبت منها فالمرسومة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء

مما يخرج

فمن من حروب في المعاني والآمن حروب في الباني فالواو لمطلق الجمع ارجح الامرين
 وتشريكهما في الشبوت مثل قام زيد وقعد عمر او في حكمي قام زيد وقعد
 عمرو او في ذات حقوقا وقعد زيد بلا دلالة على مقارنته ارجح اجتماع
 المعطوفين مع المعطوف عليه في الزمان كما نقلت من سالك ونسبك الامامي
 رحمه الله وللا دلالة على ترتيب اى تأخرها بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نقل
 عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة واستدلوا على ذلك لوجوه اختير
 ههنا اثنا منها واشير الى الاول بقوله المنقول في ائمة اللغة حتى
 ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه سيوطي في خمسة عشر موقعا من
 كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستقرار اى استقرار اموال الاستعمال
 فان اخذها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة و
 الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى
 يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة
 عندهما استدلال بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموصولة اذ دخلت
 الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفع فقال فو قوع الثلث
 عندهما اذ قيل لغير الموصولة اذ دخلت الدار فانت طالق وطالق
 وطالق ليس لادلالة على المقارنة بل لانه زمانه اى زمان وقوع الطلاق
 هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق
 في ازمة التعليق لانه ازمة التطبيق حتى يتعد الطلاق بتفريق
 ازمة التطبيق فانه الترتيب انما هو في الحكم لا في صيرورة القفظ
 تطبيقا كما اذكر الشرطية باء يقال لغير الموصولة اذ دخلت الدار
 فانت طالق ثلاث مرة فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا هنا وقدم الاجزى
 باء يقال لغير الموصولة انت طالق وطالق وطالق اذ دخلت الدار حيث
 يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال اذ دخلت الدار تعلق الاجزى بالشرط

دفعه ولما ذهب بعضهم الى انه الترتيب عند ابي حنيفة استدلالا
 بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال
 ووقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس لادلالة على
 الترتيب بل لادلالة الوقوع اى وقوع الاجزى انما هو على التعاقب
 ودون الاجتماع كالعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لانه قوله
 ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
 فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة مفتقرة
 في الاقادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى
 والثالثة بعدها واذا كان تعليق الاجزى بالشرط على التعاقب
 ودون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لانه التعليق بالشرط كالخبر
 عنده ووقوعه وفي الخبرين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا
 التعليق اذ وقع بخلاف صورة التكرار التي اورداها مقيسا عليها
 فانه كل واحد من الاجزى يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه
 الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بلا واسطة الاول والثالث
 بلا واسطة الثاني كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فانه الكل
 يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يفتي قوله يتوقف
 الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في
 الوقوع وهن اى الواو اذ دخلت بين الشيتين فاما ان يتعلق المعطوف
 عليه بشئ مثل ان يقع خبر مبتدأ او خبر لشرط او صفة لموصوف او
 نحو ذلك تفيد الواو بالجمع بينهما في ذلك التعليق فقول اذ دخلت
 هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كما خلفت
 بطلانك فانت طالق يمين واحدة ولذلك يقع مطلقا واحدة اتفاقا
 لا تكرارا لشرط ليكون حلفين فيقع ثناء بمقتضى كما هو كذا انت

أمر الامام

طالق اذ دخلت هذه الدار واذ دخلت هذه يقع به واحد واذ دخلتها
 اولم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو ح الجمع بين ذينك
 الشيين في الحصول اى حصوله ضمنونها في الواقع فقط باعتبار
 خصوصية الاول في الثاني والعكس وانما افادت ذكرك اذ لا لها
 لاحتمال الرجوع والاضراب عن الاول خواء دخلت الدار فانت طالق
 واذ دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثقتا اذ ادخلتها واما
 النهاية على ذكرك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني اى
 العكس في القرأتين ولا يدل عليها الواو اصلاً مثلاً اذ قيل هذه
 طالق ثلاثاً وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد
 الثالث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فحس وتستعان للحال
 لانه الواو لم تطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملات
 فيجوز استعارتها للمعنى الحال عند الاحتياج كما ذكرنا في الفاوانت
 حراً فلا يتعلق قبل الاداء لانه الواو للحال اذ لا وجه المعطوف هذا
 لانه الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
 الانقطاع والاحوال شروط لكل منهما مقيدة كالشرط فيتعلم
 الحرية بالاداء كما في قوله اذ دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق
 المطلق بالركوب يتعلق بالدخول فصار كأنه قال اذ ادبت الى
 الخافانت حر فناء قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذكرك الكلام فناء
 الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطاً للدخول فتكون
 سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على الشرط فلا يكون معلقاً بل
 تقع الحرية في الحال قلنا الا ان باب القلب والتقديم كى حراً وانت
 مؤداة الى الفاء انما حمل عليه لا متناع تعليق الاداء بما دخل عليه
 لانه التعليق انما يصح متى يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم

الركعة بالدخول

بانما اذ الى الفاء اذ لا
 للمعبد م
 بتنجيز

تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه وتا لم يصح العمل بظاهره ولم يكن
 العمل تا ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلادة وثانياً
 ان الجملة الواقعة لاحالاً قائمة مقام جواب الامر بدلالة من المتكلم
 فاخذت حكم نفى الكلام اذ الى الفاء تنصراً لا يكون الحرية متعلقة
 بالاداء ضرورة والقائه للتعقيب اى لا فائدة كونه ما بعده بعد
 ما قبله بغض مرسله قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
 فرع على ذكرك الا يبرهن انه لا يبرهن عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع
 متجزئاً عن المعطف كما في جواب الشرط بالفاء ففي قوله اذ دخلت
 هذه الدار فهذه الدار لا يثبت بينك دخول احدها ولا
 بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتأخرها عن الثانية
 عن الاولى بمهلة لانه الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى
 بل مرسله وتدخل حكم العلة يعني اذ الاصل اذ يدخل الفاء حكم العلة
 لترتب عليها بخروج الشئ فمما ذهب فقوله حر في جواب
 من قال بعنت منك هذا العبد بكذا قبول المبيع واعتراف
 للعبد لانه ذكر الحرية بحر في الفاء عقيب الايجاب وهو المترتب
 ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت
 ذكرك بطريق الاقتضاء بخلاف هو حر او هو حر حيث لا يكون
 قبول المبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملاً لرد الايجاب
 بانه جعل اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب والقبول المبيع
 بانه جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك وسمي
 هذا فاء التفريع والسببية وتدخل العلة اذ ادعت ذكرك العمل
 فانها اذا كانت دائمة كانت في حال الدوام فتراخي عن ابتداء
 الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الموت فناء

انما يستعمل الفاء في احكام
 العمل لانه الاحكام متوالية
 على العمل م

فإن القوت بعد ابتدائه البتار باق ويسمى هذا فاء التعليق لا تها
 بمعنى لانه ففي قوله اذ الى الفأفأنت حر يعتق جالاً لانه معناه اذ الى
 الفأفأنت حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالادام كما هو حقيقة
 الفأفأنت بتقدس اذ بيت الى الفأفأنت حر لانه الاضمار خلاف الاصل
 فلا يصح ان يليه بالضرورة فاء قيل دخول الفأفأنت على العلة ايضاً
 خلاف الأصل فلما فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفأفأنت من وجه لانه العلة
 لما كانت مستبعدة يحصل الترتيب فكان اول من الاضمار وغيره
 بحيث لانه الاضمار وان كان خلاف الأصل لانه فيه عملاً بحقيقة الفأفأنت
 من وجه فينبغي ان يكون اولي فالصواب ان يقال تقدير شرط الفأفأنت
 الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو انتمي اكرمك
 فعدم تقدير الشرط مع التسمية وهي ابعده من الماضي اولي واستعار
 الفأفأنت للواو في قوله لفلان على درهم قدر هم حتى نزم درهماً
 لانه الفأفأنت للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين
 الفعلين والدرهم في الزمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب
 فيجعل الفأفأنت مجازاً عن الواو لشاركتها في نفس العطف ويجوز
 ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب فيبقى الفأفأنت حقيقة
 وشتم للترتيب وهو ان يكون بين العطفين مرتبة لكن ذلك الترتيب
 عند ايجاح رحمه الله في التكلم ويلزمه الترتيب في الحكم بمنزلة ما لو
 سكنت شتم استئناف قول لا يكمل الترتيب اذ لو كان الترتيب في الحكم
 دون التكلم لكان الترتيب موجوداً من وجه دون وجه ولانها دخلت
 في التلفظ فيجب اظهار اثر الترتيب فيه ايضاً وعندنا في الحكم
 لا التكلم لانه متعلق في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلاً و
 العطف لا يمتح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظاً مراعاة

فكانه قال وجب على درهم
 وبعده احرى

لحق التلفظ قلنا ليس المراد انه لترتيب التلفظ بل لترتيب الحكم الحاصل
 عند ترتيب التلفظ وصحة العطف يعتمد على الاتصال بصورة ولا ترتب
 في اعتباره حتى يتم الثاني بما تم به الاول وانما الترتيب في جعله الاتصال
 الصورى المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصورى حتى
 لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول واذا قال الزوج لغير الموطوءة
 انت طالق ثم طالق ثم طالق اذ دخلت الدار نزل الاول
 لعدم تعلقه بالشرط الا لانه كالمفصل عنه صورة ولغى الباقي
 لعدم المحل لانه المرأة غيب وموطوءة ولو قدم الشرط لتعلق الاول
 وفانته انه اذ ملكها ثانياً وجد الشرط يقع الطلاق ونزل
 الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كما كان قال اذ دخلت الدار فأنته
 طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل
 فاء قيل ينبغي ان يلغى الثاني ايضاً لانه الترتيب لما اعتبر في التلفظ
 صار كما سكت ثم قال طالق فيكون خبراً بلا مبتدأ فيلفظ مرة
 قلنا انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال
 صورة وذلك موجود هو هنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول
 وفي حق الموطوءة اذ اخر الشرط نزل الاول والثاني في المال لعدم
 تعلقها بالشرط فكانت سكت عليها ثم قال انت طالق اذ دخلت
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محلاً فيقع طلقاً وتعلق
 الثالث لقربه بالشرط واذ قيل الشرط لتعلق الاول بالاتصال به
 ونزل الباقي امر الثاني والثالث لوجود المحل وقال لا يجوز
 يتعلق جميعاً بالشرط وينزل بالترتيب عند وجود الشرط في
 الصور كلها لانه شتم للعطف بالترتيب في الحكم فلو جرد العطف
 يتعلق الكل بالشرط ولوجود الترتيب حكماً يقع مرتباً فاذا كانت

والشتم الذي تم به الاول
 هو المبتدأ اي انت م

عند وجود الشرط موطقة يقع الثالث والا فيقع واحدة ويلغو
 الباقي لعدم المحل وتستعار ثم للمواو بجامع كونها المعطوف
 كقولهم من حلف على يمين ورأى غير ما حلف من غير ما حلف فليكن عند
 ثم ليات بالذي هو خير وانما حلفا عليه عملا بالرواية الاخرى فليكن
 فليكن بالذي هو خير ثم ليكن من عند فاء ثم في هذه الرواية على
 حقيقتها او الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية
 هي المشروعة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشروعة
 كذا في الاسرار ولو صحت كان ثم ثم بمعنى الواو مجازا لا نا
 لوعملنا بحقيقة لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل
 الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعني المجاز في ثم دونه الامر
 تحقيقا لما هو الحق وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق لم ويل
 للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه بل لا يفر من نفيه
 واشياء واذا انضم اليه لا صار نفي في نفيه خوفا من زيد لا بل
 غير وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله
 واشياء ما بعده على سبيل التدارك اذ الكلام الاول بطر وعط
 بل اذ التكمال ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
 فابطاله واشياء الثاني تدارك لما وقع الاول من الغلط فلهذا
 فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكام او يتاويل ثم الاضراب انما
 يصح اذا احتل الصدور الرد والرجوع وهو في الاخبار
 دونه الانتشاء لانه التدارك للكذب ولا كذب في الانتشاء كما
 ظني صاحب التنقيح فانه لم يدارك الغلط وهو اعلم من الكذب
 بل لانه الانتشاء ايجاد بمعنى الملقط بقاء في الوجود كما يتلفظ
 يوجد فلا يمكن اعداءه حين هو موجود ففي قوله انت طالق

بل
 الرخص يكون م
 امر الشرع بكلام
 انعام
 امر المعطوف عليه

واحدة بل ثنتين تطلق الموطقة ثلثا لانه لم يكن ابطال الاول
 لكونه انتشاء وقد وقع الاخير لبقاء المحل بخلاف قوله على
 درهم بل درهمين فانه يلزم درهما استحيانا لانه المراد بثل
 هذا الكلام عمادة التدارك بنفي انفراد ما اقربه او لا لا بنفي اصله
 كيف واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتماع
 النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال على درهم ليس مع غيره
 ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال ستي ستون بل سبعة
 ولكن المستدرك ان التدارك وهو رجع التدارك الناشئ
 عن الكلام السابق مثل ما جاء في زيد كمن عمرو اذا اتوا هم لم يخاصبه
 عدم مجيء عمرو وايضا لمخالفة وملازمة بينهما بعد النفي ان
 دخلت المفرد فثانها لما وضعت للتدارك وجب مغايرة ما
 بعدها لما قبلها فاذا عطفت بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب
 ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل الغايرة ويجب اختلاف في
 طرفيها نفيا واشياء فلفظا نحو جاءني زيد كمن عمرو لم يجز
 او معنى ساخر زيد كمن عمرو وحاضرا دخلت الجولة الاحتمال كلا
 من اليلتين النفي والاثبات فيحصل معنى التدارك ثم ان كونه
 للتدارك ليس على الاطلاق بل بشرط استكمال الكلام بانه يصلح
 ما بعد لكن تدارك ما قبلها وذلك بطريقتين الاولى ان يتحقق بين
 اجزاء الكلام ارتباط معنوي لتحصيل المعطف والثاني ان يكون محل
 الاثبات غير محل النفي لم يكن الجمع بينهما مكملات اى كقوله كنت على
 الف قرص فقال القرص لا لكن غصب فاء الكلام لا يستحق صحة الوصل
 بل كمن وحمل الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرص واشياء
 الغصب فلو لا ان لولا انتماي بانه يقوت احد الامر في

بل سبعة عشرة اخرى لا بل معه
 سبعة اخرى والافكار
 التي المذكور حائتم و
 ثلثين م
 كمن

انما انتظاها م

المذكورين والليصل ان يكون ما بعدها تدار كالمات قبلها يكون ما بعدها
 كلاما مستقلا لا يعلق له لما قبله كقول المولى لامة تزجت بغير
 اذن اى المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بما تين لانه نفي اجازة النكاح
 عن اصله فلا معنى لاثباته بما تين وما تين وانما يكون متعالمو
 قال لا اجيز بما تين لكن اجيز بما تين ليكون التدارك في قدر
 المهر لا اصل النكاح هذا هو الواقع لرواية الجوامع وكتب الاصول
 وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بما تين لكن اجيز
 بما تين كان كلاما غير مستقلا فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين
 اعتنى عليه بعض الافاضل بانه النفي في الكلام المقيّد راجع الى
 القيد والايديهم العيب في ذكر المقيّد اجاب بالنوع بل هو راجع الى
 الذات المقيدة دون مجرّد القيد وانما يلزم العيب لو لم يقدّر الاحتراز
 عن مقيّد اخر لو لم يثبت اما الاول فلا كونه النفي راجعا الى القيد في
 مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح به في ظاهر
 في موضع من دلائل الاعجاز يرجع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه
 لمنعه واما ثانيا فلا معنى رجوع النفي الى القيد رجوعا الى المقيّد
 باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعى
 احد رجوعا الى مجرّد القيد بل راجعا الى نفي دلالة على ثبوت الاصل مقيداً
 بقيد اخر واما ثالثا فلا بد ان يقدّر الاحتراز عن مقيّد اخر لم يكن له
 الفعل المنفي عين الثبوت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته
 بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانهم ان قول لا اجيزه بما تين
 لكن اجيزه بما تين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل
 نفي مقيّد واثباته مقيداً اخر واولا احد ما فوقه ان يفرق الا حد
 بمعنى الواحد وهو شيئا فصاعداً اختير هذه العبارة للاختصار

أو الحاتمة

أو كان نفيها أو
 واثباتها

أو

فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لانه وضع الكلام للافهام
 فلا يناسبه الشك والابهام بمعنى انه اكثر مما يحصل من محل الكلام
 وهو الاخبار فانه الاخبار بمجمل احد الشك فيكون غالباً الشك
 المتكلم فيه بانه يعلم ان الجاني احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون التشكيك
 السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واضلها ونصفيته مثل
 انا واناكم لعلى هدى او في صنادل مبدئين وبالجملة الاخبار بالمبرهم
 لا يخفى عن عرض الالة المتبادر منه الى الفهم هو الشك في هو هذا ذهب
 بعضهم الى انه للشك والظن ان لا يقع لانهم لم يريدوا الا تبادر ذهن
 اليه عند الاطلاق وما ذكره من انه وضع الكلام للافهام فقط على
 تقدير تمامه انما يدل على انه اولم يضع للتشكيك والافالشك
 ايضا معنى يقصد اخرا منه بانه يخبر المتكلم مخاطب بانه شك في تعيين
 احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه
 لا ثبات للحكم ابتداء وهذا توجب او التحيير في الانشاء وقد نفيد
 الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتحيير كما في قوله
 تع فكفارة عشرة مساكن الية فانه بمعنى الامر ان ليكفر باحد هذه الامور
 وسيجى الفرق بينه وبين الاباحة في قوله هذا حر او هذا بحر
 اى جمع هذا القول وهو على لقوله لا يعتق ويوجب قدمت عليهما
 جهتين ما اى جرمتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ضد انشاء
 شرعاً وعرفاً لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبراً محضاً كان
 كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
 تصحيح المدلوله القوي وهذا كونه انشاء شرعاً وعرفاً واخباراً محضاً
 ولفظ الحرية الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه والحر لرجاء
 احتمال الحرية ههنا والحرية الانشائية يوجب ولاية تعيين يعين عنها

لا بين التريقين م

اي مفعول له على سبيل
 التنازع م

بالتخيير فانه مخصوص بالاشياء كالمسبق يجمع ذلك التبيين ايضا
 هو ان يقول اردت هذا الجرمين المذكورين فشرط لجرمة الاشتائية
 صلاحية المحل عند البقاء حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت
 لا يصرف في لجرمة اخبارية صحيحة الجس عليه اس على ذلك البقاء فانه لا يجوز
 في الاشتائية تخلص الاختيار كما اذا اقر بالمجرب قوله فانه يجب على البقاء
 وهذا ما قيل ان البقاء انشائي من وجه اخبار من وجه ولذا امر وكوة
 او لاحد الشيتين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على
 التسوية اذ من ههنا نشاء الشك في الخبر والتخيير في الاشياء
 ابطل ان ابي يوسف ومحمد رحم الله قول المولى هذا حر وهذا
 العبد ودايته وجعل له لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية
 الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب
 التفتيح وغيره انه وضع لا حدها الذي هو اعم من كل منهما وهو
 غير صالح للعتق لما يرد عليه انه ايجاب العتق انما هو على ما
 يصلح عليه انه احد الشيتين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
 المتعلقة بالذوات لا بالمفروقات وانه صحيح ابوح رحمه الله هذا القول
 باء جملة مجازا عن العين لانه خلفية المجاز عنده في التفضل كما
 سبق وهي كمال التبيين حتى لم يزل في العبدتين ويتبعين بموت
 احدهما او ببيع والعلم بالمحل اولى من الاهدان فيلغوه كمن
 ضمه كالموصية لحر وميت وفي قوله لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا
 وهذا عطف الثاني يا و الثالث بالواو يعتق الثالث في الحال
 ونجيت الاولين لانه نسوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
 وتشرىك الثالث لم يفسق لم الكلام كاحدهما حر وهذا في المعطوفين
 عليه المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل

لكن غير معين
 ان لم يقل به احد من الفقهاء

لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين
 لانه الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالالف التثنية
 فكانه قال هذا حر وهذا حر اذا اختلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
 فانه يثبت بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث
 وحده والاول اولى بوجهين الاول انه تقدير الكلام على الاول
 احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر وهذا حر وانما ذكر
 في المعطوفين عليه لفظة حر للحرارة فتقديره في المعطوفين اولى
 الوجه الثاني ان الثاني مغيب للاول من الجزم الى التردد فيوقف عليه
 لا الثالث لانه الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير
 بين الاول والثاني بل لا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر و
 هذا واعتنى على الواو بجواز تقدير بغير الكلامين الاخيرين كانه
 يقال هذا حر وهذا حر وهذا حر وعلى الثاني بانه التشريك لا ينافي
 التخيير كما في الامثلة هذا او هذا وهذا بل يوجب ههنا اذ يجب
 جمع الاخيرين في الاختيار وح لا يكون احدهما واجيب عن الاول
 بانه الضم عند تقدير الخبر لانه لا يجتمع في احد شقين التخيير فانه
 اذا قال هذا حر وهذا حر وهذا حر فالضم قصد الاتباع في الثالث
 في الحال لانه اقر بالخبر بالذكر ولو تقدير اماره افراده بالحكم المستقل
 لا تشريكه وعن الثاني بانه مغيب الثالث يتوقف على عطفه على الثاني
 معينا وفي التلخيص فيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على
 الاول ومغيب له قطعاً وتفيد او العموم اذا استولت في بيان
 النفي وما بمعناه كانه لفظاً نحو ما جاءني زيد او عمرو او لا هذا
 ولا ذلك ونحو قوله ولا تطلع مني امثا او كفوراً او لا هذا ولا ذلك
 فتشيل بانه لا يطبقها اصلاً لانه لا يطبق واحد منها فقط او معنى بانه

النسبة بين منزهة و
 بين العدم في قدم الـ
 التخصيص واحد
 معين ابن مالك

بانه يقع اليقين المتيقن خواء فعلته هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا
 منها او في الاستفهام الانكادس نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما
 فعلت شيئا منها واستر في افادتها العموم هو هذا لانها لا احد
 الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبرم لا يتصور الا بانتفاء
 المجموع فتقوله تع ولا تطع متراس الالية معناه لا تطع واحدا منها
 وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاء في زيد او عمرو فانه
 معناه ما جاء في احد منهما بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا
 قال لا افعل هذا او هذا يحث بفعل احدها واذا قال هذا وهذا
 يحث بفعلهما لا بفعل احدهما لانه المراد بمجموع الفعلين فلا يحث
 بالبعض الا لقرينة حاله او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم
 وتدل على انها لا يتقاع احد التعيين في غير عدم الشمول قال صاحب
 التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تع يوم ياتي بعض
 ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
 ايمانها خيرا انها تدل على عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل
 اشراط الساعلة وبين كسب الخير في الايمان ولم يجعله عموم
 النفي بمعنى انه عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان ما قبلها ولا كسب
 الخير فيه لانه نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير وهو لزوم التكرار
 في الايمان وفيه بحث لانه كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في
 او في الالية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة وهي
 لزوم التكرار بل يحتمل كونه او دخلت على النفي فاذا دار ايتاع
 احد النقيين لا عوذه والتقدير لم تكن امنت او لم تكن كسبت
 وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على امنت فتدبر
 من ظاهره انه مراده انه كسبت على امنت عطف مفرد على مفرد حتى

انه النفي استفاد من لم تكن في لم تكن امنت متوجه الى كسبت ايضا
 قطعها وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده انه كسبت عطف على امنت
 ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات
 ويؤكد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف
 احد الامرين على الاخر باو ثم سلك على النفي مثل لم تكن امنت او
 او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن امنت او لم
 كسبت وهو صاف قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني
 تخيصة العموم انما هو في نفي العطف باو والنفي عطف النفي باو فتقوله
 او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الضد واما في التحقيق فكسبت
 خير لم تكن المحذوف على معنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا
 كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت انه بينه وبين ما ذكر في
 التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا غال
 من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثا الاول انه صاحب الكشاف
 بعد ما قال او كسبت عطف على امنت لا وجه له ان يقال في توجيهه
 فتقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الضد واما في التحقيق
 فكسبت خير لم تكن المحذوف فانه تسوية لكلامه لا توجيهه
 لمراعاة والثاني فلهذا عطف كسبت على امنت لا ينافي كونه كسبت
 خير لم تكن المحذوف حتى تكون الاول بناء على الضد والثاني بناء على
 التحقيق لما عرفت انه كسبت مع كونه خير لم تكن المحذوف معطوف
 على امنت فليتنامل وعكم او عكس حكم الواو فانها لنفي الشمول
 لانها للجمع ونفي الجمع يجوز ان يكون بنفي واحد الاله تدل القرينة
 حاله او مقالية على انها الشمول النفي نحو لا يتركب الزنا او طهاا
 القيم وكما اذا اتى بلام الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد

ط نفي الايمان يستلزم نفي
 كسب الخير في الايمان

ولا عمرو فالجاءلة او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة يحمل
على شمول النفي والافعال في الشمول والواو بالعكس وقد يكون او
للاباحة كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم انه مثل قولنا افعل هذا او ذاك
يستعملان في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
اباحة نحو جالس الفقهاء او المحققين فتارة في طلب مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا كقوله عبيد هذا او ذاك والاباحة والتخيير قل
يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة او قد عرفنا لانها احد
الامرين نحو جواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرينة فانه قيل قد
لا يمتنع الجمع في التخيير كما خصال الكفارة قلنا امتناع الجمع من حيث
الامتثال بالامر في امر الوجوب لا يكون الامتناع الا باحدهما وليس
جمع الجامع من حيث الامتناع بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن
لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك
وقد يفرق بينهما بان لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير
فانه كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعار من الامر كما اذا قال
بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاختصار على الواحد
لانه المأمور به وان كان الاصل الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال
الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة
وقد يكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا اذا
وقع بعدها مضاف منسوب ولم يكن قبلها مضاف كذلك بل فعل
ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او والمانع من العطف اما الفظة او معنوية الاول كقوله تع ليس بك
من الامر شيء او يتوب عليه احد الا قاول اى ليس بك من الامر
في هذا الموضع او استصاحم شمر بن ذكوان او تعذيرهم فانه

اي كفارة الدين فانه مخير بين الشك
م

الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ايدى وعاليم بالهلاك يحتمل الامتناع
في حال على الغاية والثاني نحو لان منك او تعطينى حتى فانه الحق وهو كونه
اللزوم لاجل الاعطال لا يحصل مع العطف فقط حقيقة واستعين
لما يحتمل وهو الغاية او الاستثناء لانه تناول احد المذكورين يقتضى
تناهى احتمالي كل منهما وار تفاعله بوجود صاحبه ويحتمل الكلام لاحتال
صدره الامتناع وشمول الاوقات فوجب اضار انما المحر من الجزة او كونه
المستثنى مصدر من لا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات الشمولية
ومنه قول امرئ القيس كى صاحبى لما راى الدوب دونه وايقن انا لا احسن بغيره فقلت
لا تبك عينيك انما تحاول كى او نموت ففدرا وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى
فمن كالحجارة او شدة قسوة اى بل شدة قسوة قيل وعيد قوله تع اذ يقتلوا
او يصلبوا الآية قال ما كنت ربه انى كانه او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير
في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تع اذ يقتلوا او يصلبوا او قطع
ايديهم وار جلهم او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تع ذكر
للجزاء متعابذة الانواع للجزاء والجزء مراتب دادا باذ ديا للجزاء و
ينقص بانتفاؤها وجزء رسيئة سيئة مثلها فلا يلحق عقابها اغلظ الجزاء
باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير لاضمان الآية فوسعت
للجملة المذكورة في معنى الجزاء على انواع الجزاء المتفاوتة المعلومه عادة
حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاء القتل والقتل والقتل والقتل والقتل
الصلب والاختصاصه قطع اليد والرجل والتخويف جزاء النفي والتحسيس
اللائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في
الآية فان شمس الآية بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان اوه من معنى
بل فيكون المراد بل يصلبوا اذ ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ
بل يقطع ايديهم اذا اخذوا الما لقطع بل ينفوا من الارض اذا خوفوا

كأنه

بما لا يخفى

الطريق فظهر بذلك انه خلط الكلامين وجعلهما جواباً واحداً كما
 فعل البعض ليس كما ينبغي اعلم انه كلمة حتى لم يذكر ههنا كما ذكر في
 سائر الكتب كانه الاصل فيها هي الجارة لا العاصفة كما سيجي
 فالاحسن انه يذكر في الجرد في الجارة ومنها من يخرج من حروف
 الجرد وجه التسمية مشروطة فالبار للاصاق وهو تعليق الشيء
 بالشيء وايصال اليه مثل مررت بنيد امر الصفت مرور به كان
 يلزم زيد فلا يخرج اس اذا كان البار للاصاق فتقول المولى العبد
 لا يخرج الا باذن يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرج ومعناه
 لا يخرج خروجاً الاخر جاباً باذن والنعمة في سياق النفي نعم فاذا اخرج
 منها بعض بقي ما عده على المعدم لا قوله لا يخرج الا اذ لك
 فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمل على حقيقة الاستثناء لانه
 الا اذ ليس في جنس الخروج فخرج على الغاية المناسبة بينهما فانه الغاية
 قصر لا متداد المقياد وبيان لانتهائهما كما ان الاستثناء قصر لا متدد
 وبيان لانتهاء حكمه وايضا لانتهاء اخراج لبعض ما يتناول المصدر
 فيكون معناه لا يخرج الى اذ لك فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت
 وجود الاذ فاذ اذ واحدة ارتفع المنع فانه قيل المصدر قد يقع
 حينئذ السعة الكلام تقول انك خفوت النجوم الى وقت خفوت
 فيكون تقديره لا يخرج وقتاً الا وقت اذ فيجب لكل خروج اذ
 اجيب بانه هذا التقدير يوجب ان يحسن ان يخرج مرة اخرى بلا اذ
 والتقدير الاول يوجب ان لا يحسن فلا يحسن بالشك وانه
 اعترض عليه بانه هناك وجهان ثالثا يقتضي وجوب الاذب لكل
 خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بانه اذ فيصير بمنى الى
 الا باذن وحذف حرف الجر مع انه وان شايح كثير وعند تعارض

وهو ما خذني مستثنى منه

ط
 فكيف الامكان اعني الغاية بمعنى
 يخرج الى اذ حتى

ان الغاية والآم

لان الثابت لا يزيل بالشك

الوجهين يبقى هذا الوجه سالماً عن المعارض ورد بانه قولنا الاخر
 باذن كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر جاباً اذ لك فانه مختل
 لا يعرف له استعمال والجواب انه اختل على تقدير تسليمه انما هو من
 ترك بعض القدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروج جاباً
 اذا قدر هكذا لا يخرج الاخر جاباً ملصقاً بانه اذ لك لا يبقى اختلال
 اصلاً فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا بان لا عبرة بكثرة الادلة
 بل يفوتها حتى لو كان في جانب اية وفي اخر ايتان او في جانب حديث
 وفي اخر حديثا لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد لا يقال
 تعارضت الايتان فبقيت الاخرى سالمة عن المعارض ولذا لم يال
 في الحديث ولا استعان به بطلب المعونة بشرح على شيء مثل كتبت
 بالقلم وقيل انها راجعة الى الاصاق بمعنى انك الصفت الكتابية
 بالقلم فتدخل اذ كانت الباء للاستعانة بدخل الوسيائل اذ بها
 يستعان على المقاصد كالاشياء في البيوع فانه الحق الاصل من البالغة
 هو الانتفاع بالملوك وذلك في البيع والتمن وسيلة اليه لانه
 في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
 بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود البيع لوجود
 الثمن فاذا كان الاصل انه يدخل الباء في الاشياء فبعت اقول البائع
 بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلاً بيع العبد مبيع والكر من ثياب
 في النعمة حالاً وقوله بعت كراً من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد
 رأس المال والكر مسلم فيه فباعت شرائطه من الباء جعل وبيان القدر
 والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس وخو ذلك مما يتوقف
 عليه السلم ويجب تقديره عليه ويراعى لوازله المتأخرة عند كعدم
 جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا

ط
 بخلاف الاول فانه يجوز التصريح
 في الكر قبل القبض بالاستبدال
 كما سأت الاشارة للمعج

تفريع ثانياً على دخولها الو سائل لم يجب استيعاب أي استيعاب
المحل بالفعل كما الآلة أي كما يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني
لما كان الأصل في الباء أن تدخل على الو سائل والآلة نحو سحت
الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وإنما قصد بها التوسل إلى المق بل بشرط
استيعاب المحل لكونه المق شبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب
إذا دخله الباء بالآلة التي من شأنها عدم الاستيعاب فلا يجب
الاستيعاب في مسح الرغى كما ذهب إليه مالك رحمه الله لأن الباء
دخلت المحل فقولته تع و امسحوا برؤوسكم الآية ولما ورد على قول
فإذا دخلت المحل لم يجب استيعاب أي الباء في التيمم قد دخلت المحل
وقد وجب استيعاب إيجاب بقوله وأما وجوبه أو وجوب الله
الاستيعاب في التيمم أصح إنما قال ذلك لما قيل أنه لا يجب مسح
منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولأن
مسح الأكثر يكفي في رواية الحسن قيلاً أعلى مسح الخف و
الرغى في الحديث المشهور وهو قوله ثم لعار رضاءه عند
يكفيك ضربتان ضربة للموجة وضربة للتراب يعني فإذا الوجه لمسح
فلا الاستيعاب لزم أي زيادة البعض ولأنه أي التيمم خلف عن
المتوعد وهو المصنوع فلما وجب استيعاب الوجه في الأصل
وجب استيعاب في الخلف لأنه الخلف لا يخالف الأصل أصلاً ولأن
المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوضوءات الأربعة
وإنما نصفت للتخفيف ولا شك أنه كل تنصيف يقتضي بقاء
الباقى على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الأما
وحدود العبد وخو ذلك وعلى الاستعلاء صورة خور

ط
وهو مجاز والمجاز بلا قرينة لا يجوز

مستأ

ركب

ركب على الفرس أو معنى نحواً أمر علينا ولا الواجب يستعمل على
من عليه كما يقال ركب دين تستعمل على الوجوب بالوضع الشرعي
فصل الف أي إذا كانت على الوجوب شرعاً فقولته المقر لفلان على
الف دين لا وديعة إلا إذا وصل إلى بقوله على الف قوله وديعة
في محل على وجوب الحفظ من جحاً للمكتمل على الوجوب يكون اللفظ
مكماً وهو قوله وديعة ثم لا يجوز لزم للمشرط لزوم الواجب
بل عليه تستعمل في الشرط أي في معنى يفهم منه كونه ما بعدها
شرطاً لما قبلها نحو قوله تع يبايعنك على أن يشركن بالله شيئاً
أي بشرط عدم الاشتراك فإنه قيل لا خفاء في أنها صلة للمبايعة
يقال يبايعنك على كذا فكيف يكون للمشرط تملكا كونهها صلة
للمبايعة لا ينافي في شرطية مدخوله للمبايعة لتوقفها عليه ثم لا ينافي
العوض والعوض من المزموم والوجوب يستعمل في العوض
أيضا كالباء إلا أن المشرط لتوقفه على الشرط يعقبه تعقيب
اللازم للمزموم بخلاف العوض فإنه يقدار للعوض ومقابل له
لا يعتب بينهما تقدم وتأخر فهم يكن في معنى اللازم مطلقاً فلا جرم
كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحل عند أبي حنيفة على معنى الباء
إلا إذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة أي الخالية عن
معنى الاستقامه كالبيع والإجارة والنكاح فإنها تحتمل التعليق
بالمحصل فلا يلزم معنى القرار فتعمل على العوض بالاتفاق
للتصريح بقدر الامكان وأما إذا لم يتعذر معنى الشرط كما في
الطلاق فإنه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندها أي
يحل في العوض فيه أيضاً لأن الطلاق على المال معاوضة من
جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل طلاق الزوج وكأله

ط
تدبر ولا الواجب متعلق
بتعلة تستعمل م
أي تلتزم على لفظ على جيتل
معنى الوديعة م

على تحمل على معنى البارئ تحمل عليها بدلالة الحال والمشرط عنده عملاً
 بالحقيقة في قول المرأة لزوجهما طلقني ثلثاً على الف فطلقها واحدة
 يجب ثلث الالف عندها لانه اجزاء العوض تنقسم على اجزاء العوض
 ولا شيء عنده لانه اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء الشرط وذلك
 لا عرفت ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة حتى تثبت كل
 جزء من العوض بمقابلته جزء من العوض ويتبع تقدم احدهما
 على الآخر كالتضائفيين وثبوت الشرط مع الشرط يطبق المعاد
 لتوقف الشرط على الشرط بل العكس فلو انقسم اجزاء الشرط
 على اجزاء الشرط لم يزد من الشرط بل ينقص من الشرط فلا
 فلا يتحقق العاقبة ومن لا يتدار الفاية المراد بالفاية ههنا وفي
 قولهم الى لانتها الفاية هو المسافة اطلاقاً لا لاسم الجزم على الكلام
 اذا الفاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل
 للتبويض على المحققة وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل
 وضعها للتبويض دفعا للثبوت ورد باطلاق الية اللغة على
 انها حقيقة في ابتداء الفاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي
 للتبويض رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لغة على شدة
 منقضة وبمعنى الباء كما في قوله تع يحفظونه من امر الله امر بالله
 وتستعمل صلة أي زائدة نحو ما جاء في من احد بخلاف ما جاء في
 رجل لانه المنفرد به يكون نصافي المستغراق وحتى للفاية اي للدلالة
 على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او لا والاول
 نحو اكلت السمكة حتى انتهى والثاني نحو حتى مطلع الفجر امر
 الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون ما
 تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الفاية لان

من

حتى

او عدم انقضاء القرينة م

الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب ان فاذا لم يسقط معنى
 الغاية يجب كونه العطوف جزر من العطوف عليه افضل الاجزاء
 واخترى الاجزاء فلا يجوز جاز في الرجال حتى هند ويجب ايضاً
 انقضاء الحكم شيئاً فشيئاً متدرجاً بان ينقص من الجزر الاول
 الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى العطوف الذي هو
 الافضل والاخترى لكن للجسب الواقع بل بالاعتبار اربعاً اعتباراً
 التكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالعطوف اولاً كما في
 قولك مات كل اب لي حتى آدم ثم ابي في الوسط كما في قولك مات
 الناس حتى الانبياء ثم وقد يكون ابتداءً معها امر مع رعاية
 معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر نحو خرجت النساء
 حتى هند خارجة ولهذا جان ادخال حرف العطف كما في قول امرئ
 القيس مطوب حتى تكلم غزاهم وحتى الجياد ما يقدر بارسيان او
 مقدرة امر مقدور الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت
 السمكة حتى رأسها بالرفع امر مأكول هذا اذا دخلت الاسماء
 واما اذا دخلت الافعال صورة وان كان في الحقيقة داخل على
 الاسم لانه هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللمغاية فانها
 الاصل والحمل عليه اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد والآخر
 الانتهاى اليه امر كونه منتهى المصدر نحو حتى يعطوا الجزية عن
 فاء القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له والاى و
 ان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاى فبمعنى كي ان يصلح
 الصدر السببية للفعل الواقع بعد حتى فانه جزاء الشرع و
 مستببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من الغيا فيصح
 استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا لغاية

سارعت
جاءت

الجميع فرسم

لان اذ اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وانه اريد الثبات عليه
 فدخل الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام ينزول في الجنة ويتقوى
 فكيف يتصور الانقطاع والانتهاى والادى وانه لم يصلح المصدر
 ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير
 دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود
 في كلام العرب بلا خسر على الفقهاء استعارة لمعنى الفاعل المتناهي
 النظم بين الغاية والتعقيب ولا في حاجة في افراد المجاز الى السمع
 مع انه محذور من الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا وقول
 صاحب الكشف بانه المراد انها حزن تدل على الترتيب مثل الفاء
 ونم ليكون موافقا لما ذكر في التريادات انه لو قال انه لم آتت حتى
 تغدئ فلواني وتغدئ عقيب الايتاء من غير تراخ حصل البر
 الا فلا انه نور الفور والاتصال والا فمضى للترتيب سواء كان مع
 التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدئ متراخيا حصل البر وانما
 يحسن لو لم يحصل منه التغدئ بعد الايتاء متصلا او متراخيا
 في جميع العراء اطلاق الكلام وفي الوقت الذي ذكره عينه مثل
 انه لم يأتك اليوم حتى تغدئ وانما لم يجعل مستعارة لما يقيد
 الجمع كالمواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لانه الترتيب انسيب
 بل لغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز انسيب واذا وقعت
 في البرين فشرط البر في صورة كونها لا فائدة الغاية وجودها انى
 الغاية اذ لا انتهاى بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود
 ما يصلح سببا كسواء ترتيب عليه انسيب او لا وشرط البر في صورة
 العطف وجود الفعلين المطلقين والمعتلوقين عليه ليحقق
 التشريك وتوضيحها برفع فلواني عبيد حرار انه لم اضربك

ولا يعطف العبد

فانت حرم

حتى تصيح فحتى للغاية لانه الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
 وصياح المضروب يصلح منتهى له فلم يترك الضرب قبل الصياح
 حتى عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبيد
 كذا انه لم آتت حتى تغدئ حتى للسببية لا الغاية لانه اخر الكلام
 هو التغذية لا يصلح لانتهاى الايتاء اليسر بل هو دال على الايتاء
 لانه المراد بصلوحه انه يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله
 غاية صالحا لانتهاى المصدر اليسر وانقطاعا غير كالمصباح للضرب
 وظل التغذية مع الايتاء ليس كذلك فاذا اتى بتر والاحتش لانه
 الايتاء هو السبب للاحسان ولو قال عبيد كذا انه لم آتت
 حتى تغدئ عندك كان هذا المعطف المحض لانه هذا الفعل امر
 احسان فلا يصلح غاية للايتاء ولا يصلح ايتاء سببا لفعله خيرا
 للايتاء نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال
 انه لم آتت فتغدئ عندك حتى اتاه فلم يتغدئ تغدئ من غير
 تراخ فقد بتر وانه لم يتغدا اصلا حش كذا قال فخر الاسلام
 واورده عليه انه اذا لم يتغدا عقيب الايتاء ثم تغدئ بعد ذلك
 كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ اجيب بانه المراد
 ثم تغدئ من بعد ذلك غير متراخ من الايتاء بانه ياتيه وقتا اخر
 فتغدئ عقيب الايتاء من غير تراخ وبالشك انما اشتاء من حمل
 التراخي على التراخي عن الايتاء الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
 ورد بانه كلام لا ثبت له فليل محله التنبيه على عدم وجوب الوقف
 للحسن وجواز التأخير بعذر لا يعذر تراخيا عرفا كما في الفاء فانه
 لما كان بمعناه كان حكمه حكمه والى لانتهاى الغاية وقد مر معناه
 فيقول الى عليه امر على انتهاى الغاية انه احتمل المصدر امر المحل

الى

صدر الكلام الانتهاز الى الغاية كما جلت ما على عليك الى شرفها انتهاز
 التأجيل بحتم الانتهاز الى شرفها والاداء لم يحتمل الصدر الانتهاز
 اليها تعلق الى محذوف دل الكلام عليه انه امكن تعلقه بذلك
 المحذوف كيعت الى شرفها صدر الكلام وهو البيع كما لم يحتمل
 الانتهاز الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شرفها محذوف دل الكلام
 عليه صار بمعنى بيعت موقبل الثمن الى شرفها والاداء لم يكن تعلقه
 بالمحذوف محتمل الى على تأخيرها اي تأخير صدر الكلام انه احتمل اي
 الصدر التأخير كانت طالق الى شرفها ولا ينوي التجيز والتأجيل
 فانه نور احدها فذلك والا يقع بعد مضي شرفها لا اجل الى
 الايقاع احترازاً عن الغاوي قال زفر يقع في الحال لانه التأجيل
 والتوقيف صفة لوجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغى
 الوصف لانه الطلاق لا يقبله ثم انه تناولها من صدر الكلام
 الغاية تدخل الغاية في الغيا سوار قامت بنفسها اي كانت غاية
 بحسب الوجود قبل التكلم كرسى السمكة فانه غاية وطرفي لها في
 نفس الامر او لا اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم
 دونه الوجود كالمرافق في قوله تع وايدكم الى المرافق فانه اليد يتناول
 اللبظ كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في التيمم وقد جعلت
 المرافق غاية لها في التكلم فتقيد الى اذا ما قبلها متناولاً للغاية
 استقام ما وراءها اي وراء الغاية انه كان وراءه بشره كالمرافق
 بخلاف الرخصة اذ ليس وراءه شيء لانه الغاية قبل التكلم تدخل
 في المفتاح قطعاً فاذا دخلها الى جوار الشك في خرجها عنه
 ولا شك ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك
 والاداء لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت الغيا سوار

قامت الغاية بنفسها كما تمت البسطة فانه البسطة لا يتناول
 الحائط وهو غاية البسطة بحسب الوجود قبل التكلم ولا كما
 كما قيل في قوله تع ثم اتوا الصيام الى الليل فانه الصيام لا يتناول
 الليل اذ مطلقة ينصرف الى الاسماء ساعة بدليل مستند الخلف
 وقد جعل الليل غاية له في التكلم فتقيد الى اذا لم يكن ما قبلها
 متناولاً للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها في الغيا لانه الغاية
 قبل التكلم لم تدخل في المفتح قطعاً فاذا دخلها الى جوار الشك
 في دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي
 لا يثبت بالشك فاقبل القاعدة الاولى تستقيم بقولنا
 قرأت الكتاب الى باب القياس ولم يدخل في الغيا وكذا
 القاعدة الثانية بقوله تع الى المسجد الاقصى الآية فانه مطلق
 الاسرى لا يتناول وقد تدخل في الغيا قلنا من الاول انه ما
 ذكره وهو معدول عن الاولى بقرينة التحريف في الغاية والافتحار
 بذكر الغيا لانه مقام الافتحار يقتضي من الغيا الوقوف وعن التأ
 انه دخول في الغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض و
 المقام في الامام هو ما بحث وهو انه اذا قرأ بالكلام غاية او
 استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتد بالقيود
 مع القيد جملة واحدة لليجاب لا لليجاب والاستقام لا لانهما
 ضداً فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجب
 بانه ما يذكر تحقيقه لا موضع لم يجوع القيد والمقيد صنعا نوعياً
 باعتبار معاني مفردة لا انه اعتبار كل منهما منفرداً وفي المطرني
 بانه يشمل المجزوء على ما قبلها اشتمالاً لما ينأى او مكانياً في الزمان
 للعاني والكان لها والمذوات حقيقيين نحو سميت في يوم الاثنين

وهي الغاية تدخل في الغيا
 وتتناولها الصدر
 وهي الغاية لا تدخل في الغيا
 وتتناولها الصدر

وزيداً وجلسه في الدار او مجاز بين خطوط الجبال في دولة الغلاء
 اذا لم يقدر مضاي ونظرت في الكتاب اوزيد في غنمه وحقيقته كانت
 النظرية كالبعد المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية
 كالبعد المختص بزيد في البلد والقبلة في يوم الجمعة فالأقسام
 اشهر من سواها الامامان بين اثباتها وحذفها في عدم اقتضائهما
 الاستيعاب لانه المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء في المسمى
 الاستيعاب مع وجوده في لم يشترط بدونه ايضاً في ظروف الزمان في ذلك
 لانه المختص انما هو فيها وخرق الامام ابو جرحه الله بين اثباتها
 وحذفها بصحة نيته الاخر من الوقت في صورة الاثبات او اثبات
 في خصوصية هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لانه الصريح
 صريحه مفعول به لا يتصا به بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول
 يقتضي تعلق الفعل بجموعه لا بدليل بخلاف صحت في السنة فانه
 يصلي بصوم يوم بل ساعة لانه الظرف قد يكون اوسع فلو نوى
 في انت طالق غداً اخر النهار ويصدق ديانته بالاتفاق لا قضاء
 وفي انت طالق في الغد يصدق قضاءه ايضاً لكن اذا لم ينو شيئاً
 كانه الجنين الاول او في السبقه مع عدم المزاحم فانه قيل ما نقل عنهما
 مخالف لما روي ابراهيم بن محمد رحمه الله انه قال امرت ببيدك رمضان
 او في رمضان فها سوار في الاستيعاب وكذا غداً او في غداً قلنا كونه
 الصلح عدم اقتضائه الاستيعاب لا ينافي في الاستيعاب بعارضه فانه
 التقويض لما كان متمايزاً في نفسه ويستوجب التوس والتفكر في
 المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ينجح
 لبعض اجزاءه على بعض بالنظر الى التقويض اقتضى استيعابها بالضرورة
 سوار ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى

امر لا تفيد اضافة الطلاق
 الى المكاة الزهري م
 سوار كانه في الدار وفي
 غيره من الامكنة م

وتفيد اذا دخلت في المكاة التحيز يعني اضافة الطلاق مثلاً الى
 المكاة لا تفيد بل يقع في الحال لانه نسبتاً الى الامكنة سوار ولا بد
 موجوداً بالتعلق به تحيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار
 تطلق كالا لا يتقيد بفعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق
 في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع
 الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطاً لحقيقة
 الاء كلاً من اليه يوثق ويتعلق الطلاق به وقيل لا يصير شرطاً
 حقيقة بل يصير كالشرط وهو ان يكون ما الشرط هو الاصح اذ
 الشرط واجب ان يكون معاقباً للشرط لا مقادراً له كالمسبق اذ لا معاقبة
 بين الظرف والمظروف لانه من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
 بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنه وهو نافي بشرط
 واذا لا تطلق اجنبية قيل انها انت طالق في كذا كذا فتن وجبت
 كالوقار مع كذا كذا ولو كان متعارفاً للشرط طلقت كما تطلق في
 ان تن وجبت ولذا امر وكونه الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
 في عدم الوقوع قبله لا تطلق بان طالق في مشيئة الله تعالى لا
 التعليق بها متعارف وهو ما يصح وصفه بوجوده وعدمه
 فلم يعلم وقوعه قطعاً كما في العباد وتطلق في ان يقوله انت طالق
 في علم الله تعالى اما لانه المشهور استعاليه في العلوم فانت طالق
 في معلوم الله تعالى تحيز لانه معلومه واقع اولاً انضافه تعالى
 مع فيكون تحيزاً كما سيأتي وفي القدرة روايتاً يعني اذا قال
 انت طالق في قدرة الله تعالى فقيه روايتاً الاولى انه يقع كما في العلم
 ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية
 في شرح الزيارات اذا قال انت في مشيئة الله او اذ قال انت في رضائه

او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلاً ان في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فانه كلمة في النظرية
حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بانه صحت الافعال
يحمل على التعليق لما سببه بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير
انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود
وبضده ليصير في معنى الشره فيكون تعليقاً والمشيء والادارة
والرضا والمحببة مما يصح وصفه الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال
بشار الله ولم يشاء كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق
بها بحقيقة الشره ابطال للادعاء فكذلك هذا اما العلم فلا يصح
وصف الله تعالى به لانه علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به
تحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان
القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القدسية وتارة بمعنى التقدير
ولذا قرئ قوله تعالى فقد رزقنا فنعمة القادر ونزولاً بالتخفيف والتشديد
وكذا قوله تعالى قد رزقناها من الغابرين والقدر بالقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف البار بوضده وهو ضد والمعنى الثاني يوصف به وبضده
فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزاً كما علم فيقع الطلاق
وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها
تغيراً فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسما الظروف مع
المقارنة سواء وصف به ما قبله او ما بعده فيقع طلاقاً ثقتان
في انت طالق واحدة مع واحدة او معاً واحدة مطلقاً سواء دخل
بها او لا وقبل التقديم فيقع طلاقاً واحدة في انت طالق واحدة
قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها اى لغير الموصولة وذلك
لانه القلية قائمة بالوحدة السابقة لانه فاعلى الطريق صريحاً يدل عليها

اذا اضيف الى الف مثل مع
واحدة م
اذا اضيف الى الضمير مثل
معها واحدة م

فلم يبق محل للغير ويقع ثقتان بقبليها اى بقوله انت طالق واحدة
قبليها واحدة لانه القلية ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعلى
الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية ولا وضعت الثانية بانها قبل
السابقة وليس في وسع تقديم الثانية جعل ايها في الحال لانه
من ضرورة الاحتاد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت تصحيح الكلام
كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالاً فيقعاً معاً بالضرورة
وبعد بالعكس اى لو قال لغير الموصولة انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثقتان لما ذكر في قبليها واحدة ولو قال لها انت طالق
واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند المحضرة الحقيقة
فيلزم على الحفظ لا لزوم في الذمة فعند الف وديعة لا دين الا
اذا وصل به المقر ديناً فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمة نحو ان
الذين عند الله الاسلام اى في حكمه ومن كلمات الشره عنهما لانه بعضها
اسرار ان وهو اصل فيه اى في الشره لانه محض الشره من غير ظرورية
فيه ونحوها اى لتعليق حصول مضمونه بجملة حصول مضمونه اخرى و
وتدخل ان امرأ معدوماً كمن على خطر الوجود اى متى دوة بين ان يكون
وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قاطن الوجود او قاطن الانتفاء
الا على تنزيلها منزلة المشكوك لئلا يمتنع الى الجملة المقان
من اليقين لا يتحقق في شيء منهما فالشره في قوله الزوج لها ان لم يطلقك
فانت طالق لا يوجد عند الموت اى موت الزوج او الزوجة لانه الله
التيقن بوجود الشره لم يحمل الا عنده لانه حال العجز عن الاتباع
حقيقة ففي موت الزوج الموصولة اليه لا يفرار ولا غيرها الا وفي
موت الزوجة لا ميراث لانه الفرقة من قبله وكونه التعليق كالتنجيز
عند وجود الشره امر حكيم فلا يشترط فيه ما يشترط بحقيقة

كلمات الشره

مطلب

اى قاطن الوجود والانتفاء

التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنوة بعد ما علق
 بما قلناه في كونه قبيحا وقوعه بموت كمن ينبغي ان لا يقع بموته لانه
 التطبيق ممكن سالمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور
 الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لانه من حكمه
 ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو لمضى لانه لا انتفاء
 الثاني لا انتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعنتك ولم يدخل
 فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقه ما استعاروه لانه كما في تع
 ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه في قوله تع ان كنت قلت اليه
 فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل هو المروي
 في نوا در ابن سماعه عن ابي يوسف ولا ينقض عنها رحمه الله وقد
 تدخل اللام في جوابه نحو لفسدتا وقد لا تدخل نحو جعلناه
 اجابا لا الفاء اصاله حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت
 طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالاول
 ولولا في النع كالاستثناء يعني لولا لما دل على امتناع الشيء لكان
 لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يتسبب عليه فصار
 كالاستثناء حتى قال محمد رحمه الله لا تطلق المرأة في قول الزوج
 لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع
 طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا
 عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث
 لا مجازات ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله واذا
 تكون كريمة ادعى لها واذا يحاسن الحيسى يدعى جندب وموضوع
 ايضا للشرط فقط من غير ملا حظه ظرفية اصلا ويجوز المضارع
 ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله استغن ما اغناك ربك

لو

لولا

اذا

بالفني

بالفني واذا تصبكت خصاصة فتجمل وهو مختاره اي ح رجم
 الله قاله في الاسلام ولا يصح طريق اي ح رجمه الا ان ثبت ان اذا
 قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثلا وقد ادعى ذلك اهل الكوفة
 وقد احتج الفرار لذلك بقوله استغن ما اغناك ربك بالفني البيت
 وجه الاحتجاج انه اذا هذه قد جازمت المضارع ودخل الفاء في جوابها
 ودخلت على امر مت دد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة
 ان خاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الامثلة وسائر
 علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه الاستدلال ولا يحتاج بمجرد دخولها
 على امر مت دد حتى ير د عليه ان الشكوك منزل منزلة المقطوع
 للتنبيه على ان شئمة الزمان دوزن المواهب وحط المراتب حتى كان له
 لا يشك في اصابة الكاره ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه بان
 القول بالتزويل انما هو عدم الحقيقة والاصل تحققها وان لم
 بصواب لانه تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذ لم يستلزم خلاف
 الاصل ما لا يشترك كاشبه في موضع وهما ان تحقق يلزم
 يشترك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البصريين
 موضوع للظرف تضاعف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها
 قد استعملت المجزأة اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق
 كقوله تم والليل اذا يغشى اي وقت غشيان على ان يدرك من الليل و
 يستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه اي سقوطه معنى الظرف مثل
 اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تخرج بمنزلة تعليق
 الجزم بالشرط الا ان لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزوا المضارع
 لغوات معنى الابهام اللازم للشرط فانه قولك انك اذا امر
 اليس بمنزلة انك الوقت الذي يسر فيه ففهم تعين

يستعمل اذا التعلل في القطعي
 لا يمكن انما طلب نفسه على كونه في
 ما حلت الكثرة
 وهذا الظرف كذا خلا في الاصل اذ قل جميعا
 ان المجاز غير في الموضع كذا

وتخصيص بخلاف متى خرج اخرج فانه في معنى انه يخرج اليوم اخرج اليوم
وانه يخرج عند اخرج عند الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار
الكلام تقييد حصول مضمونه جملة بمضمونه جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن
معنى الشرط مثل الذي لا يتبين فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال المفظ
في غير ما وضع له اصلاً وهو ان يكون للظرف فقط قوله لها الاماء
ففي لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند اي
ح رجمه ما لم يمت احدهما اي احدهما الزوجين لانه اذا عرفت
مشاركة بين الشرط والظرف فانه حمل على الشرط لم يقع الطلاق
حتى يموت احدهما كما في اء وانه حمل على الوقت يقع في الحال كما في
متى فلا يقع بالشك ويقع عندها كما فرغ مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت حال عن التعليق وانه سكت يوجد
ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في محضة المجازاة فانه
دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النجاة ويسمى ما هذه
مسألة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيها بعدها عاملة فيقول
اذا ما تأتني اكرمت فاهي التي سلت اذا على الجرم لانه كان اسماً
يفض الى الجمل غير عاملة ما حرفاً من حروف المجازاة عاملة كتي
وقيل انها صلة ومعنى للوقت اللازم اليهم ففرع على كونه للوقت
بقوله فتطلق المرأة بادن سكوت من الزوج في قوله انت طالق
متى لم اطلقك فانه كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب
وقت حال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازماً بقوله
ولا يسقط حين المجازاة اي اذا لزم معنى الوقت متى لا يسقط
معنى الوقت عنده حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبرها بقوله

افادة

متى

انما شئت اليه اذا دخلت اليه
وقصدتم

ولا يدخل الا على خطراى متى دبين الوجود والعدم ويجزم الفعل فانه كلاً
منها ان لا يهاجم حقوقه متى تأت تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار
عندها خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو
ايضا ان لا يهاجم ومثله متيما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل
في الابهام لا يصلح للاستفهام خاتمه سمي المباحث الآتية خاتمة
لانه ما يتعلق به تلك المباحث داخل في نوع ما سبق ولكنه بما لا بد
من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقيرية كسائر الكليات فتمت
بـ كيف المستوال عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فانه معنى كيف
زيد على اي حال هو صحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل
لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فانه استقام السؤال عن الحال
بانه يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف جواب اء
محدون والآى وانه لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق انه
عند اي ح رجمه في قول المولى لانت حر كيف شئت بلا تفويض
الى مشيئة اما لانه تفويض الى حال العتق بعد وقوع اصله ولا
ولا مسامح لذلك فيلغوا ما لانه العتق لا كيفية له لانه المراد به
بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية
له بهذا المعنى فانه كونه معلقاً ومنجزاً على ما لا بد من وجه التعبير
وغيره مطلقاً ومقيداً بما ياتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع
بل العقل مستقل بذكره بخلاف الرجعية والبيئونة وكونه واحداً
واثنين او ثلاثاً فانها امور لا مح للعقل يدركه كما لا يخفى على من لم
انصاف وكذا تطلق غير الوطوء في قول الزوج لانت طالق
كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبيئونة والغلظة والتعدد
الى مشيئتها في المجلس اذ لا مسامح لتفويض حال الطلاق بعد

كيف

وقوع اصله في غير الموطقة لا تنفك المحل وتطلق الموطقة وتفويض
الكيفية الى مشيتها في المجلس اذ لم ينو الزوج وانه نوى فانه اتفقا
اي نياتهما فذاك والا وانه لم يتفق النية فرجعية لانه الكيفية
لما فوضت اليها فانه لم ينو الزوج اعتبر نيتها وانه نوى فانه اتفق
نيتهما يقع ما نويان وانه اختلف فلا من اعتبر نيتين اما نيتها
فللتفويض اليها واما نيته فلا ثم الاصل في الابقاع فاذا
تعارضا استقطبا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي وقال
في الايتاق الاشارة اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل
يفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة
لانه محلها على السؤال عن الحال يتعذر لانه لا يكون قبل وجود
الاصل ولولم يرجع اليه احتج الى الغاية واعماله على وجه من وجوه
المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء في
مطلق الطلاق والعقاق ما لم يشاء كل من المرأة والعبد
في المجلس فاذا اشارت حكما قال ابو جرحانه واذا شاء العبد
عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شار التبرير فذلك بطل
هو حر عنه كسابق وعلى قياس قوله ما ينبغي ان يشبه ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك وما رايته في كتاب كذا في الكشف ولم
اسر لابي جرحانه ان الاستيصا في الذي معناه طلب الوصف
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف
صبرك بعدنا فقلت فرب صبر فتسأل عن كيف واذا كان الله
الاستيصا في استدعي وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق
قبل المشية قضية للاستيصا في لكن ثبت ادنى اوصافه
ضرورية اذ اصله لا ينفك عنه فانه قيل كيف قد يدخل على وجود

امر مقتضية م

فيصير استيصا فاو قد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل ووصافه
بالشيء كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت
وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق بطل وهو مطلقا للاستيصا
وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق
الطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له كيف
بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف
فا قال ابو جرحانه حقيقة الكلام وما قاله معنى الكلام عرفنا واستوعبنا
كنا في الاسرار والبسوط اقول ههنا المشكال وهو ان كيف شئت مثله
قيد لما قبله ومغير لم يلامر به فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا
هو المدار لكلام الامامين فليقتض ما فانه الهادي الى سائر السبل حسينا
الله ونعم الوكيل وكم موضوع للمعدوم المبرم لم يقل للمعدوم الواقع كما
قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة على
وقوع شيء من المعدوم اذ في قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل
المشيء لانه المعدوم هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت
طالق اذ التقدير انت طالق طليقة او طليقة واحدة اما مذكور كما في
انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة وما كان كذلك وقد دخلت المشية
على نفس الواقع تعلق اصله بالشيء بخلاف كيف كان قال انت طالق
اي عهد شئت وما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقييد المشية
بالمجلس وما كانت هذه الكلمة للمعدوم صارت عامة حتى كان لها
ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادة
الزوج وغيره يستعمل صفة المنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى
المعرفة ويستعمل استثناءا لشابهة بينهما وبين الامن حيث ان بعد كل
منها الغاية ما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول استواء

كم

غير

لا يشترط

صفة تختص بالشيء بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاء زيد لم يجز
غير زيد لم يكن فيه انه زيد جاء او لم يجز بل كان خبرا انه غير جاء
ولو قال جاء في القوم غير زيد بالنصب ربما يفرس انه زيد لم يجز كما
سما في العرف فعلى هذا في قوله لم على در هم غير دانق و
هو ربع الدرهم بالرفع اس رفع غير يلزمه در هم تام لانه
ح صفة للدرهم اس در هم مغاير للندانق وبالنصب يلزمه
ثلاثة ارباع من الدرهم لان ح استثناء فاللزام الدرهم الخارج
منه دانق وهو ثلاثة ارباع در هم واما الصريح فما في لفظ
ظهور المراد به ظهورا بينا ان الكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة اقسام البيان لانه باعتبار
الدلالة وانما ترك هذا القيد اعترا د على القسم وقيل لا حاجة
اليه لانه ما عدل الضم من اقسام التصريح فلا بد من دخوله والفظ
قد خرج بقوله بينا لانه الظهور فيه ليس بتمام والواضح
حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فانه المجاز بسبب اشتهاه
او ظهور قرينة يكونه ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه بقوة
موجبه بلا توقف على نية لانه لو ضوجه قام مقام معناه في
اجاب الحكم بحيث صار المنطوق اليه نفس العبارة لا معناها
كما اقيم التسم مقام المشقة في احكامها فصار بحيث ثبت
الحكم باي وجه ذكرت من دلالة او وصف او خبر سواء نوح او
لم ينوقض قيد لانه ان اراد صريح الكلام عن موجب بالنسبة الى
محتمل مجاز ديانته كما اذا نوح بانث طالق رفع القيد الحسم بصحة
ديانته لا يقضاه واما الكناية فما في لفظ استثنى المعنى المراد والمراد
بالاستثناء الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصد فيان

كناية

قد يقصد لغراض صحيحة وانه كان معناه ظاهرا في اللغة ومن لم
لا يشترط كناية الانكشاف يحصل في الصريح باستتارهم وانه كان
خفيا في اللغة ومن لا يشترط في الصريح لا يشترطه ههنا في
في الشك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كما
الكناية او مجازا فانه الحقيقة المرجورة والمجاز قبل التعارض في
يعتد من الكناية اعلم انه الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين معنا
وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بها الا الرجعي لانها كناية عن
الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لانه الكناية لا تفيد
الا ما يفيد الكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق
عليها مجازا لانه معانيها غير مستقرة لكنها شاربست الكناية
من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل مثلا البيان
معلوم المراد الا انه محل البيونة هو الوصلة وهي متنوعة كوصلة
النكاح وغيره فاستقر المراد لا في نفسه بل اعتبار ايهام المحل الذي
يظهر اثر البيونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت
الى النية لينزل ايهام المحل ويتعين البيونة عن وصلة النكاح و
يقع الطلاق البايثي بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باي
كناية عن انت طالق حتى يلزم كونه الواقع به رجعيا ولما ور عليه
انه ان اراد انه مفروضة التغطية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا ينافي
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وانه ان اراد
ما اراد المتكلم بها فلا استتار فيه ثم كيف ولا يمكن التوصل اليه
الاببيانه من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبرمة
مستقرة ولم يفسر الكناية الا بما استقر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل وغيره قلت ونسبة الكناية الى الطلاق كقولهم

كنايات الطلاق والكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست
بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان كانت
تلك الالفاظ في نفسها كنايات حقيقة لا تستلزم المراد بها كما
مر بعضنا ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات
عن صريح الطلاق وليس كذلك فانه الاضافة مجازية بل كنايات
حقيقة عن البيّنون من وصلة النكاح لانه اللفظ يحتملها و
غيرها وانه من غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك
الالفاظ بالضرورة البيّنون لا الطلاق الرجعي الا اعتدى و
استبرأ رجعت وانتهى واحدة فانه الواقع بها رجعي لا شيئاً
منها لا يبنى عن اقطع الوصلة اما الاول فانه حقيقة الامر
بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله او نعمي عليك او اعتدى
من النكاح فاذا انوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابطال
ووجب الطلاق بعد الدخول اقتضاه كان قال طلقك وانتهى
طالق فاعتدى وقبل الدخول جعل متعارف من الطلاق لانهم
في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصاً به والطلاق
يعقب للرجعة واما الثاني فلا يصح ما هو الحق بالعدة
اعني طلب برأة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للموطع وطلب
الولد وان يكون للمتن وجب بن وج اخ فاذا انوى ذلك ثبت الطلاق
اقتضاه وما سبق في اعتدى ياتي ههنا واما الثالث فلا
قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة مرفوعة او منصوبة او
موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة ار
النساء في الجمال او منفردة عندي ليس غيرك او تطليقة و
واحدة على انها صفة للمصدر فاذا انوى ذلك وقع الطلاق

بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البيّنون
وحكمها اي حكم الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال
الرضا او دلالة الحال كما ذكره الطلاق وحكمها ايضا بناء
على استقار المراد بها وقصورها في البينة عدم اثباتها ما
يندر من ان يدفع بالشبهات فلا يجب حد القذف نحو
جامعت فلا تمة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بوجوب
العدة بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا باه قال لست
انا بزناء تعريضاً بالمخاطبة لانه كناية ايضا فانه قيل لو قذف
رجل رجلاً فقال اخر هو كما قلت يحتمل مع انه ليس بصريح
قلنا كافي التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبل وهذا
المحل قابل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال كالاول كما فرغ
من اقسام التقسيم الثالث شرع لبيانه اقسام التقسيم الرابع
فقال واما الدال بعبارته لا يتقبل الشرع في المقام تمهيد مقدمات
الاولى ان الغرور من اللفظ المعتنى في مقام الاستدلال اما عيني
الموضوع له او جزؤه او لازمه والدارم اما متأخر عن المنزوم كالعلول
ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارنه لم كاحد معلولي العلة
الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفرس في مقام الخطاب امور لا عبرة لها
في الاحكام وانما يعتبر علماء البيّنة الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف
عليه صحة الحكم المطعون فيه بل يكتفي بمتأخر اما المتقدم فقد يتوقف عليه
صحة شرعاً كالتعليق لصحة وقوع الاعتاق عن الامر في اعتق عبدة
عني بالف او عقلاً كالا هل الصحة تعلق السؤال في ارسال القرية
او صحة صدق كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاب و
النسب والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور

كذلك التقديم للمحضر غور زيدا
تفريع م
حكم الخطأ والنسب لانهما ثابتان في الآخرة

المتقدمين وعند بعض التأخرين لا يستلزم محذوا مضمنا ولذا قالوا
 بعمومها الا ان كاستيانا ان شار الدرع وقد يتوقف عليه صحة اصطلاح
 بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اصطلاح الفقير على الفهم
 الثالثة ان الكلام المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم
 ويسميه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما من مضمون لغة اي لا يتوقف
 فهمه على مقدمة شرعية او لا بد يتوقف عليها كما في القياس الواقع
 الرابعة ان معنى الدلالة عند علمائنا الاصول والبيان فراس المعنى من
 المنفرد اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فخره من معنى متى
 اطلق والمعنى عندهم في دلالة الالتزام مطلق المزوم عقليا كان
 او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجزى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن
 الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الثاني من الدليل
 اذا تحمدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارة في لسان لفظ دل
 باحد الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اى معنى
 سبق ذلك المنفرد لى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى
 ان معنى السوق لم هو هنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد
 في اية النكاح او غير اصلي كايادة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب
 التنقيح ان المراد من ما سبق في النص المقابل للمظاهر من كونه مقصودا
 اصليا حتى ان غير السوق لم بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع
 كما في قوله تعالى واحل الله البيع والايه بخلاف غير السوق لم بذلك المعنى
 واقول هذا هو الصواب لانه الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون
 مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو بطلان الخواص والمزايا التي بها يتم
 البلادة وظل الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الاعجاز
 وقد قرر في كتب العائ ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم

امر الثاني والثالث لانها
 كالمنفرد في افادة العدم
 مستندة بوجه المولود كما لا يتم

امر العبارة التالية للاشارة
 الى في قوله تعالى فالحكموا ما طالعكم من
 الاية م

امر المفهوم من كلام صاحب
 التنقيح م

حتى ان

حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثير من الاحكام
 ثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعية بما لا يقصد به الشارع ذلك
 الحكم الضعيف وقوله من كم من شئ يشبه ولا يقصد لى في
 هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو الفقير الى المهاجرين فانه عبارة
 في ايجاب السهم من الغنيمه لهم وهو المعنى المطابق له ومثال
 الدال بالتضمن نحو خلا امرأة لي فكذلك حال كونه هذا الكلام من الزوج
 جواب ارضا لقولها انكحت على امرأة فطلقتها فانه في طلاق نكحت
 المرأة عبارة وهي جزء مدلول خلا امرأة وان طلقت علم من فقار
 ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرّم الربوا فانه عبارة
 في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الله
 الكلام لانه جواب لقول الكفار اما البيع مثل الربوا واما الدال بار
 بالاشارة فمما دل بها امر باحد الدلالات الثلاث على ما ليس للسياق
 بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي في كونه مقصودا في الجملة كما سبق
 بشرط كونه اللازم ذاتيا امر متأخر لا يكون بواسطة المناط حتى لو
 كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او
 متقدما محتاجا الى صحة الاصطلاح امر اصطلاح بعض المفردات على
 معناه اذ لو احتيج اليه بصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوا
 كالمسبق مثال الدال بالمطابقة كاية الربوا فانه اشارة في بيان المحل
 المحرم وهو المعنى المطابق لها ومثال الدال بالتضمن نحو خلا امرأة لي
 فكذلك اشارة في طلاق مريده الطلاق امر اصطلاح ضررها حيث
 قالت نكحت على امرأة فطلقتها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي
 والاخر المحتاج اليه لصحة الطلاق اردت للدال بالالتزام مثالين
 الاول نحو قوله وعلى المولودم الاية فانه اشارة في ان النسب الى

في مدح اصحاب رخصة

وهو بياض المحرم والمحرمة

ان عدم السوق يكون مقصودا
 صليا م

امر ذكر المولودم
 المولود والولد م

الآباء وهو لا زل للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما
 فيكون لانهما ذاتا لاجزء الموضوع كما زعم صاحب التنقيح والثاني
 نحو قوله مع الفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا
 في دار الحرب لانه الفقير لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم
 شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم او لا حتى يتحقق
 معنى الفقر وعدم ملك شي لاجزء لم كما زعم صاحب التنقيح و
 قال الشافعي انه اصل الفقر عليهم بطريق الاستعارة حيث
 شبهوا بالفقر لاحتياجهم وانقطاع اطعمهم عن اموالهم بالكلية
 بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمعاد السبيل
 الشرعي لا الحسبي وقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهو
 تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية تنفي السبيل عن
 انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسيلا لا عن اموالهم والا
 لا تصلح قرينة لما ذكرناه غاية ما يلزم من ذلك انه يكون الدرايا وال
 الاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال
 استحقاقهم شرا من الغنيمة وهو المبدأ وحكم الاول ان الدال
 بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
 يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خفي منه البعض
 لا يفيد القطع وكذا الثاني ان الدال بالاشارة من حيث هو هو
 يفيد القطع كالاول مطلقا من غير تفرقة بين اشارة واشارة
 في الاصح ما ذهب اليه الامام ابو زيد الى ان اشارة قرينة ما
 يكون موجبا للمع قطعاً بنحو العبارة وما لا يكون موجبا له
 وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة
 بالسلام وتبعه على الامة واختاره صاحب الكشف حتى حمل

لانه قد يفسد الكفا على
 المؤمنين

عبادة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان اشارة من
 حيث هي كالعبادة لانه دلالة كل من النظمية وهي تفيد القطع
 وما ذكره في بعض الصور فانما هو العوارض فلا يقدح في قطعية
 الاشارة من حيث هي وحكم الاول ايضا انه يتج لانضمامه بال
 بالسوق على الثاني لانفكاكم عن السوق اذا تعارض فان قوله عم
 في حق النساء تعد احدية في قهر بيتها شطر دهرها انفس
 عنهما لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عم انهن نائصات العقول
 الذين سبق لبياء قضا دينرتي وفيه اشارة ان اكثر مدة الحيض
 خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي ابو
 امامة الباهلي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها
 واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فيرجح واعتض من بان المعادضة
 لانه المراد بالشطر البعض لا النصف على السؤال ولو سلم فاكثرا
 اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في
 الغلب فاستون النصف في الصوم والقلوة وتركها واجيب بان الشطر
 حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في
 الحديث وترك الصوم والقلوة مدة الصبي مشكك بين الرجال والنساء
 النساء فلا يصح سببا لنقصان دينرتي ولله اس الدال باشارة عموم طالاوله
 في الاصح حتى يحتمل التخصيص فانه شرع في ثمة اما الثابت باشارة النص
 فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لانه معنى العموم في اية سياق
 الكلام لاحله فان ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام لم
 فهو زيادة على المطالب النص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون
 محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لانه الثابت بالاشارة
 كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصفة السلام والعموم باعتبار الحقيقة

فكيف الرج كدرة مقصودا
 من الكلام ابن ملك
 حين قيل ما نقصا دينهم
 قال عم بعد ادم

الصيغة فكما ان الثابت بعبارة كمثل التخصيص فكذا ثابت باشارة و
 لهذا قلنا في اشارة قوله تع وعلى المولود له خنق منها ابا حنيفة الوطى
 للاب جارية ابنه وانه طاعة اللزوم يتلزم ان يكون الولد له امواه ملكا
 للاب بالاشارة واما الدال بدلالة فادل على اللزوم لا بالدال بل
 بمناط ابي واسطة علة حكمه وقوله المهروم صفة المناط المهروم محبة
 العلم بالغة لا المهروم بالرأى الوقوف على الاجتماع دكا في القياس
 المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء
 لانه اللزوم في كلامي الاولين ذات وفي الثالث متقدم وما بواسطة
 يجب ان يتاخر وقوله المهروم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحكم على
 المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تع مثلا لا تقل لهما افى يفيد حرمة
 والشم بدلالة فانه التايف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار
 السامة بالتلفظ بكلمة افى ومعنى متى وهذا لا يذرى وللتايف حكم
 وهو حرمة فاعلم ان السامة بكلمة انى هو المعنى الوضع والايذاء
 هو المعنى المهروم من ذلك المعنى والعلة للحرمة شتم ان الضرب والشم
 وغيرهما فوق التايف في الايذاء فيثبت الحرمة فيها ايضا بطريق
 فانص قد افاد بمعناه الوضع حرمة التايف ومعناه حرمة الباقى
 ولذا ارادوا لانفهام مناط الحكم بدونه الرأى يثبت بها بدلالة النص
 الحدود والكفارات فانه الحدود شرعية عقوبة وجنات على الجنائيات
 التي هي اجابها وفيها معنى الطيرة ايضا شهادة صاحب الشرع
 والكفارات شرعية ما حية للثام الحاصلة بارتكاب اجابها وفيها
 معنى العقوبة والزجر ايضا كسيتانى ان اشار الله تع ولا مدخل للرأى في
 معرفة مقادير الجرائم وانما معرفة ما يصلح جزاء لها وزجر عنها
 وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها في لا يكتفى اثباتها بالقياس

ط
 ان كل من شتم المقتل بغير حجة الضرب
 والشم من حرمة التايف اثم

ان ليس بواسطة مناط الحكم

المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فانه مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة
 فيكون مصافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس النصوصى العلة فانه
 ايضا يبنى له النص والقول الذي قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب
 الشافعى بانها دلالة النص قياسي على ما فيه من الحاق فرع باصل بعبارة
 جامعة بينهما فانه المنصوص عليه حرمة التايف فالحق به الضرب و
 الشتم بجامع الاذنين لانه قياسي على قطعي فاسد وجوه اربعة
 اشار الى الاول بقوله لانه المنصوص فيها قد يكون جزء من الفرع كما
 لو قال لعبد لا تخط زيدا زرة فانه يدل على منع اعطائه ما فوق الزرة
 مع انها جزء منه بخلاف القياس فانه الاصل فيه لا يكون جزء من الفرع
 اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما
 فوقها الا بصيغة الاجتماع لانهم كيف والفظ العموم ولو سلم فثبت ايضا
 منتهى في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله ولشبهتها ان
 الدلالة قبله ان القياس الشرعى فانه كل واحد منهما من لا تقل لهما افى
 لا تضرب وتشتهر سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرعى بالقياس
 اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس
 فانه فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى
 او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كسيتانى في باب القياس
 ان اشار الله تع والى الرابع بقوله ولانه الفرع فيه ان القياس اذن من
 الاصل وفيها مساو للاصل واعلم منه رتبة وقوله وكلما ابتداء
 كلام لا تعلق له بالدليل ان كل من المساوون والاعلى مساو احدها
 جعله ان اتفق على تعيين طريق مناطه وتأثيرها على ان اختلف فيه
 ولا يخفى ان خفاء بالنظر الى الجاه وانه كان جليلا بالقياس الى القياس
 وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوون الجاه

ان الاصل هو الذرة بتيها الوحدة

كغير الاعرابي المحقق به اى بالا عرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في شهر رمضان عمداً ومن المعلوم يقيناً انه عدم ما اوجبها عليه لكونه اعرابياً وصحابةً ونحو ذلك بل جناية على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه لا بد لانه النص ومثال المساوي الخي تخو وقاعها اى وقاع المرأة في شهر رمضان المحقق بوقاعه اى الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي لا يجب عليها لانه المباشر ومنها بخلاف اى حيث سماها الله زانية قلنا تمكنها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصة فان دفع ما قيل لانهم اوجب الكفارة وهو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجاني كالضرب والشتم المحققين بالتأفيف المنصوص في الحرمة بواسطة الادنى للمعلم بانه الحق من الحكم المنصوص دفع الادنى بخلاف قوله الاثم بقتل عدوه لا تقتله اى واقتله فدار الامر العلم بالحق من النص والضرر والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيها اقوى ولذلك لا يثبت من ضرب بعد الموت والدية يضرب ولا يبرئ في ليضربنه ويثبت بحد الشتم والحق والعص من لا يضرب كما في لا يوذى ومثال الاعلى الخي نحو الاكل والشرب في شهر رمضان المحققين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفرم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن الفطر

الثالث بل ايجابها اليها اولى من ايجاب الوقاع لانها اوج الى الزجر منه لثقله الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما استيابا النهار وهما مباحث كثيرة تركها مخالفة الاطنا وبحكمه اى حكم الدال بدلالة انه من حيث هو مع قطع النظر عن الموارد الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت بها الى المعنى المزوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد القيان هو الصحيح لا ما قيل انه من النص الذي هو مراد الامر ان كان معلوماً قطعاً فالدلالة قطعية كاية التأفيف والافطية كايجاب الكفارة على المفطر بالاطلالة لعدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفصل الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعاً مثلها شام قال حاصله امر ان التبد بالادنى على الاعلى او بالشتم على ما يساويه اما الاعلى فنوعاً قطعاً جلى ان اتفق على طريق تعيين مناصبه وظنى خفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مزبور ما لغويا ومناصلاً قطعياً صالحاً لاثبات ما يندرس بالشبهات اجيب بحسب المعنى لغوية عدم توقف فهم مناصبه على مقدمة شرعية لا فهم كلامي ومعنى قطعية قطعية مزبورية لغة بالمعنى المذكور كالجناية من كوال الاعراب لا قطعية دليل مناصبه ولا قطعية تحوز الحكم الى المحقق ولا قطعية كونه اعلى او مساوياً اقول فيبحث اما اولاً فلدن تقير الى قطعي وظنى غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانياً فلان مخالف لما قال اولاً حكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعاً مثلها فانه هذا القائل قد اختار انهما على الاصل لا يفيد القطع واما ثالثاً فلان دليل

المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناطية قطعية الحكم تابع لقطعية
 الدليل ولا شك ان المراد بالمناطية نفس العلم مع وصف المناطية واحاد
 رابعاً فلا تعد الحكم الى الحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله او لا وحكم الد
 الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعاً فالمراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال
 الظن من اختلاف فرم في ان طريق فرم المناط الى ان شئ ميفض مثلاً
 الظن في مورد حديث الاعراب في الاختلاف في ان طريق فرم المناط
 يفض الى ان الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن التام شئ
 الاختلاف انما هو بالنظر الى الاستدلالي كالاخفى وليس الكلام فيه
 وانما هو في الظن بالنظر الى الاستدلالي وذلك لا يفيد فالصواب
 ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال
 ابتداء اشتباه الفرع في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل
 اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضاً فالشافعي رحمه الله قد اشتبه
 قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعية عندنا وشره
 ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعارض به كما سبق غير مرة
 فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فرم عنده
 قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشر عنده عن الدليل
 فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للمقطع كالاشارة
 لكنها دونه الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على
 الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط
 فبقى النظم سالماً عن المعارضة مثال ثبوت الكفارة في القتل بعد
 بدلالة النص ورد في الخطأ فيعارضه قوله مع ومن يقتل مؤمناً
 متعمداً الآية حيث جعل كل جزاءه جرمه فيكون اشارة الى نفي الكفارة
 فرجعت على الدلالة فان قيل جزاء الآية والآية فيه اشارة الى نفي

القصاص اجيب بانه القصاص جزاء المحل من وجه والجزء المضاعف الى النفا
 هو جزاء فعله من كل وجه وسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد
 فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل
 لعدم عمومها ولا العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم
 لم تخص لانه تخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ
 بل يجري في المعاني ايضاً فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها
 بل لاجل ان اثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة
 له في بعض الصور لانه المعنى شئ واحد لا تعد فيه اصلاً فلو قلنا بالسر
 بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كون علة الحكم
 وغير علة له وهو محتمل **واما** الدال باقتضائه الاقتضاه الطلب يقال اقصيت
 الدين امي طلبته وسمى مقتضى مقتضى لانه النص يطلب كما سيظهر في
 دل على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحدد في وبعض صور العبارة و
 الاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
 شرعاً خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا التيدما اعتبره
 في الاسلام وشئ الله وصدور الاسلام وصاحب الميزان وذهب اليه
 الاصوليين من صحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحدود
 من باب المقتضى وفسترو به دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه
 صدقه او صحته الشرعية او الفعلية وسيأتي زيادة بيان ان شاء الله
 كما عتق عندك عنى بالف فانه هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة ان ضرورة
 صحة العتق فانه اعتاق عبداً له بطريق النيابة عن الغير لليجوز الاتمليك
 له فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيل في الاعتاق كذا في
 التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول و
 ردة بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الموقوف هو هذا العقد فقام انما

المراد بالتأمل

المراد بالدلالة

اختار هذا التقدير ليحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره
 الامام الجعفي من ان الامر كان قال اشترى منك فاعتقه عني -
 والامور حين قال اعتقه فكان قال بعت منك فاعتقه منك
 فانه يشتمل على الاجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جزمه
 انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائباً عني ووكيلاً لا صديقاً
 للمبيع اذ لا يقال بعت عنك بل منك والتحقيق انه عني حاله في الفاعل
 وبالف متعلق على تضيئه معنى البيع كان قال اعتقه عني مبيعاً عني -
 بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لانه البيع حثيث بطريق
 التضمن وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت
 والتضمن لغوي ولو علم كما هو رأي البعض لا يستقيم لانه الصحة للتعهد
 اللفظية غير صحة العقلية ولو جعلت عملاً لا يستقيم ايضاً لانه لا يتحقق
 يجب ان يكون لان ما تقدم ما بخلاف المضمون وعلى تقدير تسليم الاتحاد
 بينهما لا يستقيم التضمن الذي ذكره لانه الحرف المذكور يجب ان يكون
 صفة للفعل المتروك ولا يخفى ان الياء ليست صفة للمبيع فانها
 للمقابلة ونسبتها الى البيع والعقود سواء فالوجه ان يقدر هكذا
 بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائباً عني فليتامل واذا ثبت البيع
 بطريق الضرورة فلا يثبت معه اس مع البيع شروطه كما لا يخفى
 القوم لانه ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول
 ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتب في الامر هلية الاعتاق
 حتى لو كان صبيّاً عاقلاً اذ له الولي في التصرفات لم يخرجه من البيع
 بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك عني بغير
 شيء انه يصح عني الامر ويستغني الربهة عن القبض وهو شرط كما
 يستغني البيع عنه عن القبول وهو ركن فيه لكننا نقول انما شرط

الامر الامر المعتق في التضمن

وثبت الربهة اقتضاء

ما يحتمل

ما يحتمل السقوط والقبول في البيع ما يحتمل كافي التعاطي القبض
 في الربهة اذ لا يوجب هبة توجب الملك بدونه القبض في الصورة المذكورة
 يقع العتق عن الامور لا الامور وهو اس الاقتضاء ثابت ينع ان
 الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافاً لما لا يقول
 بالاستدلال به بلا عموم حاله من الضمير في ثابت اس ملتبساً ذلك الاقتضاء
 الثابت بعدم عموم مقتضى على لفظ اسم المفعول يعني انه لا يتم
 المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاً له اذ كان تحت افراد لا يجوز
 اثبات جميعها بطريق العموم خلافاً للمشافعي رحمه الله فانه مقتضى على
 لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه وصحة شرعاً او عقلاً
 اوله على تقدير وهو مقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقدير ات
 متعددة يستقيم الكلام بل واحد منها فلا عموم عنده له ايضاً يعني
 انه لا يصح تقدير جميع بل يقدر واحد بدليل فانه يوجد دليل معين لاحكامها
 كما بمنزلة المجهول ثم اذا تعين بدليل فهو كالذكر لانه المذكور والمقدور
 سواء في افادة المعنى فانه كما من صيغ العموم فعام والا فلا فعلية هذا يكون
 العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضرورياً لانه مدلول اللفظ لا ينفك
 عنه وانما قلنا بعدم عموم مقتضى لانه اي مقتضى اسم مفعول هو
 ضروري صير اليه تصحيحاً للمنطوق والضرورة تدفع باثبات فرد فلا
 دلالة على اثبات ما وراقه فيبقى على عدم الاصلية بمنزلة السكوت عنه
 ولانه العموم اللفظي لا يختص به لا يوجد في المعنى كالمسبق او مقتضى
 معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فانه قيل اذ قيل اعتق عبيدك
 عني كذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت بنفسه
 مقتضى وخرق ما بين العموم المقتضى وعدم مقتضى بين هذا و
 لك ان تصر في الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية وهو بلا عموم

ما يحتمل السقوط في الربهة
 وهو قول ابو يوسف م

وهو لانه ضرورة م
 وهو لانه العموم المقتضى م

فبطلانية الثلث في اعتدال الموطوءة هذا شروع في خروج عدم العموم
 وإنما بطلت لانه الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتقاد فيكون ضرورياً
 لذلك رجحاً إذا ضرورة تنفع به والثلث فوق الضرورة وإنما قيلت
 بالموطوءة لانه غير ما لا تطلق بالاختصاص بل بطريق المجاز وتبطل
 ايضا لانه الثلث في انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة
 بالطلاق الذي ليس محلاً لنية الثلث لانه على ثبوت الطلاق عن الرجل
 بطريق الانشاء الذي هو محل لنيته وإنما ذلك أمر شرعي ثبت ضرورة
 انه اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعاً على تطبيق الزوج أياها فيكون
 ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل أنها لا يفرق لغة
 ليس محلاً للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافي العموم
 وكذا تبطل نية الثلث في طلاقك فانه دل لغة على مصدر قابل للنية
 العموم لكنه مصدر ماضٍ لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغى لانتفاء
 الطلاق في الماضي لكن الشرح اشبه بالصحيح هذا الكلام طلاقاً من قبل
 المتكلم وجعل انشاء التعليق فصار دلالة على هذا المصدر اقتضاء
 لا لغة فانه قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما
 ذكرته مبنية على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يثبت
 جرمه الاخبارية اصلاً والاعمال حال انشائها باخباريتها اذا
 امكنت كقوله المطلقة والنكوة احد كما صالحي حيث لا يقع شيء
 فاذا بقيت تلك الجرمه مع مقتضى الاقتضاء وليس معنى بقائها كونه تلك
 الصيغ اخبارية محضة حتى يرد الاول انه لا يقصد بهذه الصيغ
 بنسبة الخارجية مثلاً بحيث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به
 ولا معنى للانشاء الا هذا وثانياً ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدوق
 والكذب لا يوجد فيها للمقطع بخطئة من يحكم عليها باحدى اثنائهما

هو الطلاق الثابت بطريق الانشاء
 بمرح

فهذا المصدر مغاير لما ثبت في معنى
 الفعل م

انه لو كان طلقت اخباراً لكافة ما ضيأ فلم يقبل التعليق اصلاً لانه لو
 توقيف امر على آخره وبعاً انه على واحد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت
 صالحي بين ما اذا قصد انشاء طلاقاً وبين ما اذا اراد الاخبار عن
 الطلاق السابق بخلافه فطلق نفسك فانه مختص من افعال طلاقاً
 من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في معنى الفعل لانه لطلب الطلاق
 في المستقبل فلا يتوقف الاعيان صور وجوده فيكون الطلاق الثابت به
 هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتاً بالغة لا اقتضاء فيكون كالمفوض
 فيتم حمله على الاقل وعلى الظواهر لم يكن عاماً لانه الطلاق اسم دال على
 حقيقة او حكم او هو المحرقة والاول موجب والثاني المحتمل كما سبق
 في باب الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز
 والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي
 ابتناء على عدم عموم المقتضى ايضا والباين كالتالي في ان البيونة
 الثابتة به انما هو بطريق الاقتضاء الا ان يثبتها فرقاً وهو ان البيونة
 تنوع الحقيقة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
 او اثنين عليظة وهي التي تفيد انقطاع المحل بالكلية كما يحصل بالثلث
 فصحت اس اذ اتنوعت البيونة الى النوعين صحت في هاتين الثلث
 لانه اللفظ لا احتملها كانت لتعين المحمل وهو صحيح فاذا لم ينو او
 نوى مطلقة البيونة تعين الاول المتيقن وان نوى انقطاع المحل ثبت العود
 ضمناً كالمالك في المصوب ثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير
 متصل بالمحل في الحال اتفاقاً لبقائه جميع احكام الشراح فطلعت تنوعه
 بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول في الحال لا تنوع
 الى النقصان والكمال كالمزمن فانه في نفسه متنوع بل المتنوع انه كالمخرج و
 القتل ولو سلم اتصاله فلا يثبت تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد م

مقتضى عدم
 ان الثلث

الطلاق م

او مطلقة رجعية م

حيث يصح نية الثلث في اتفاق

بغير ان يعلم

وهو الثلث مجاز لانه واحد

بغير ان يعلم

تجوزنا ان طابق

فيكون اصل في التنوع فلا يشترط مقتضى والا كما يتبع اول من تنوع بغيره لا يكون
محتلدا لطلقات فانح يتنوع الى غير ذلك الملك بانقضاء العدة والجزء من الحق
يكون العدد وليس شئ منها محتملا بنفسه وتبطل كما تبطل نية الثالث
في اعتدائه وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل كما اذا اغتسل
الليلة في هذه الدار فكذا فنوع تخصيص الفاعل باء قال عينت فلانا
دونه غير فانيه باطله قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن النبي
رحم الله ومفصول كما اذا قال انا اكلت او لا اكل فنوع طعنا مادونه طعامه
فانما باطله كالمسبوق سبب كما اذا قال اغتسلت والا دالاغتسال عن
الجنابة فانما باطله وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكل هذا الرجل ونوع حال
قيامه فانما باطله وصفه كما اذا قال لا اتزوج ونوع كوفية او بصرية
فانما باطله في اليقين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور ثابتة
بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقل واما اذا
قيمت بالشرعي فلا اذيع فيها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على مقتضى فيكون صحة الخلف على
الاكلام موقوفة على اعتبار الماكول ككائه كما اذا قال لا اخرج ونوع
مكانا دونه مكانا و زمانا كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دونه زمانا
فانها تاتي اليقين باطله بالاتفاق بيننا وبين الشافعي وانه منعه الامتناع
ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق
بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لا في الحقيقة
يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا بحث
بكل من الصور وذلك مع العموم فوجب قبول التخصيص قلنا منقوض
بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيها باطله بالاتفاق والحال
يتأتى على انه دليل لا يفيد العموم المعنى والكلام في العموم الذي هو

لا طعنا ما ثابت اقتضاء توضيح

الشافعي

من عوارض

من عوارض التفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وانه ثبت لغة
لا اقتضاء لان جزء مدلول الفعل لا يعلم لا يعلم مقتضى لكن المزموم من
ظ كلام الجامع انه يعلم حيث قال لو قال انا خرجت فكذا ونوع
خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف باء ذكر الفعل ذكر المصدر
وهو نكرة في موضع النفي فيعلم فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر
في يصح نية نوع دونه نوع خلافا للقاضي ابو هاشم والمسألة فانما لا
تنوعت الى كاملة وهي ان يسكن في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي
ان يسكن في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال اسكن فلانا بناء على
انفهام الكامل من الاطلاق وانه وقع على الدار بلانية والخروج فانما لا
تنوع الى مديد مخرج وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تحك نية
اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه
ابو هاشم فاما الاول فلا يمتنع ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد
وسا ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فانه الخروج لما تنوع
الى نوعين صح نية اخبرها ديانة وانه لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما
الثاني فلا النوعين لا تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا وريد الجنس
من حيث تحققه لا من حيث هو وهو وجب ان ثبت احدهما الا اذا ظهر
استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعنى المصدر الغير المتنوع لا يعلم
الا اذا ظهر باء يقال لا اكل اكل ونوع اكل دونه اكل يصح كالمذكورات
من الفاعل والمفعول ونحو ذلك فانما اذا ظهرت تعميم ايضا فيصح
تخصيصها ولما ورد ههنا في هذه المسائل بحث بالنظر الى كل فاعل
ومفعول ونحو ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله والبحث بكل
امر بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل

لا المسألة ثابتة اقتضاء تبين

من الصور المذكورة للعين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم
 المتناهي لا يقتضاه ونفى نفس الحقيقة فانه قلت لا شك في صحة قولنا انه
 اكلت او لا اكلت الاخير وان اغتسلت الا من جنبه ولا اكلت فالا لانه
 قيامه ولا تزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكانا كذا وزمانا كذا ولا يستلزم
 فرع العموم فلو لا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل
 المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للمحذوف فلا يشكال وتحقيق
 مذهبناه لا اكل مثالا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
 للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ما كونه ما كونه ما كونه او
 اكله ما كونه اكل فلو نوى ما لا يحتمل اللفظ بخلافه لا اكل شيئا او اكل
 اذ يقصد به التكلم عدم التعيين لا هو معين عنده فاذا فسره ببيان نية
 فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قل اني لا ريب فيه بالفتح و
 الرفع على ما تقر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبرم والرفع ان
 يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجلان ولا يصح بالفتح نحو
 لا رجل بل رجلان او رجلان فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر
 في قولنا لا اكل اكل للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة
 فهو ايضا لا يدل الا على الاهية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من
 اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضم في الكلام
 لتصحيح ثلثة اقسام ما اضم ضرورة صدق التكلم وما اضم لصحة عقلا
 وما اضم لصحة شرعا وسموا الكلام مقتضى وهو هنا قسم رابع وهو ما
 اضم لصحة لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في ان زيد قام وا
 امثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام
 وشيخه الامام وصدرا الاسلام ابو اليسر صاحب الميزان وقال المقتضى
 ما اضم لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوف او مضمرا وما

الذي ينبغي التفتيش والمحذوف

ما اضم لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوف او مضمرا وما اضم
 مختار هم احتيج الى بياض علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقل وعلامة
 ان علامة المقتضى ان يصح به المذكور ان يتوقف على اعتبار صحة الكلام
 المذكور شرعا ان يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر
 قال الامام شمس الانملة المحذوف غير المقتضى لانه من عادة اهل اللسان
 حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم
 ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة
 وانما حذف في الاسلام هذا القيد لانه الصحة في الاصول اذا اطلقت
 يراد بها الصحة الشرعية وذكره في الزيادة التوضيح **شرطه** ان يشره
 المقتضى ان لا يلحق المذكور عند ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في
 اكثر نسخ في الاسلام في بياض العلامة فقل في توجيهها ان لا يتغير
 ظل الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى
 ان تغيب الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون
 المذكور لغوا لحماية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
 الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدور بحيث اذا صرح به
 لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبدته المتزوج بل اذا
 طلقها فانه لا يكون اجادة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق
 النكاح لانه غرضه الرد فلو ثبت الاجادة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله
 طلقها توكيلا محضاً بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغى
 بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف على
 وسمي شرطه وجود ضده في غير جعله شرطا لعلامة وشرطه
 ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدور ادنى من المذكور او مساويا
 له فانه الشئ قد يستتبع مثله لانه يكون اعلى منه واصلا له ولهذا

المحذوف

قلنا اذا قال لامرأة يدك طالق لا يقع الطلاق لانه لا يستتبع
 النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرع لانه فروع لا يمتنع
 الايمان وقلنا اذا قال لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضا
 لانه اهلية الاعتاق اصل لسان التصرفات فلا يثبت تبعها الغير ذلك
 من الفروع وهو اى اقتضا النص كالدلالة في افادة الحكم قطعا و
 واثبات الثابت بها في الاضافة الى النص ولو بوسطه فانه المقنع
 مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشرار او وجب الملك والملك او جالعن
 في القريب فصار بحكمه حكما للشرار فصار بالثابت به كالثابت بنفى
 النظم بخلاف القياس الادعاء المعارضة فانه دلالة النص ح يبيح
 عليه لثبوت بناء على الحاجة والضرورة بخلافها **فصل** لما فرغ من الاستدلال
 الصحيح اراد ان يبين فساد وجوه استدلال بها بعض العلماء فقال
 استدلال بوجوه اخرى ما ذكر فاسد عندنا منها مفهوم المخالفة
 وهو ان يكون السكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا و
 ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكرنا له شروطا منها انه لا يظن ولو
 السكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والاستلزام ثبوت الحكم في السكوت
 وكما مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها انه لا يكون خارجا عن الخروج الغلب
 العتاد مثل وراثتكم اللاتي في مجاوركم فانه الغالب كونه التراب في
 الجوار والتقييد بذلك لانه حكم اللاتي لسن في الجوار بخلافه و
 منها انه لا يكون استواء سائل عن المذكور او لم يحدثه خاصة بالمذكور
 مثلا ان يقال هل في الغنم السائلة زكوة فنقول في الغنم السائلة
 زكوة او يكون الغرض ببيان لمن لا السائلة لا المعلوفة ومنها انه لا يكون
 لجهالة المخاطب بانه لا يعلم وجوب زكوة السائلة ويعلم وجوب
 زكوة المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائلة زكوة فان

التخصيص

التخصيص لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل لادعاء ومنها انه لا يكون لنفي توهم
 التخصيص بالاجتهاد لا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل
 انه يخرج المجتهد السائلة عن عموم الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لانه لا يقتضي
 ذلك فيقال في الغنم السائلة زكوة لانه لا يخص قال الامدس والجملة لو صح
 لم يظهر سبب من اليجاب الموجبة للتخصيص ونفي الحكم في محل السكوت
 فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا
 يجب وانما قلنا الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فنقل يعني انه مفهوم المخالفة
 لو ثبت فاما ان يثبت بدلا دليل وهو بطل بالاتفاق او بدليل عقل ولا مجال له
 في اللغة فتعني انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق اللغات
 اذا اتحدت متعارضة فلا تفيد الظن فانها تفيد ادا سلمت عن المعارضة
 بمثلها ولما اختلفت اتمت اللغة في كل نوع انواع المفهوم لم يقد الا الشك والتمسك
 اللغة لا تثبت بالشك ولا متواترا وشبهه ليحصل العلم او طرائفه الظن
 والادراك اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا فيلزم فساد
 الاستدلال بالمفهوم لانه اثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل احدهما
 عليه اس على الاخر اقول فيه بحث لانه لا يخصص الوضوح حتى يرد عليه كيف
 ولو ادعاه لبطل القول بالمفهوم لانه لا يكون من قبيل النطوق وهو مفهوم
 المخالفة انواع الاول مفهوم الملقب وهو نفي الحكم عما لم يتناول اسم الجنس
 كالام في حديث الغسل الذي سمي في العالم نحو زيد موجود ومنه
 الجور وقاد به ابو بكر الدقاق وبعض الخابلة والاشعرية لفرام الاشارة عدم
 وجوب الاغتسال بالاكسثال وهو ان يجامع بلاد انزال من قوله من الماء من
 الماء الى الفل سبب النقي وهم من اهل النساء فلول لانه التخصيص بالاسم
 يفيد نفي الحكم عما عداه لا فراهوا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة
 ذلك الغرام من اسم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام

وهو ان يجامع الرجل امرأته ثم يغتسل ذكره
 بعد الايلاج بلا اشتغال زين النار
 ثبت ان وجوب الغسل في الاكسثال
 مضى الى الماء ايضا فانه هذا من
 قولنا بموجب العلة تحقيق

الاشياء والاعمال والافعال
التي هي في الوجود

في الامر بمعنى انه ظاهر من افراد غل الجناية ثابتة من وجود المنة بقرينة ورود الحديث
في غل الجناية والابحاج على وجوب الغل من الحيض والنفاث وهو عموم
الامر صحيح مسلم لكن الامر لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد ثبت عيانا كالاثر
وقد ثبت دلالة كافي التقاء التمانين فانه كما كان سببا لم اقيم مقامه لخصائمه
وعدم انصباطه كالسفر والنوم والنوع الثاني مفروم الصفة لا يرد بها
النوع بل قد قيد في الذرة نحو سائكة الغنم ولي الواحد وظرف الزمان
والكان وغيرها منعناه وقال به الشافعي وما كنت واحدا ولا شفعين لا
قولنا الفقهاء الحنفية فضلا عن تنفر الشافعية فلو لاذ التقييد بالوصف
يدل على تنفر الحكم عما عداه لا تنفر واقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرها هكذا ولعل الحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلا
عن تنفر الحنفية لانه تنفر الشافعية لا يصلح الاستدلال لجواز ان يكون التنفر اعتقادي
ذلك وانما الالتزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه القرار بعد الابتكار قلنا لا نسلم
الملازمة بل النفرة اما لتركهم على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافهم به
بالفضل او لفرام البعض اى لفرام العقيدين لا فائدة النفي عن الغير قصد
ذلك التنفر في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبادة يتوهم منها بعض
الناس في الفضل عنهم او لانفهامه في الجملة ولو من القرأتين وفي المقام
الخطابي المحض والنوع الثالث مفروم الشره وهو اقوى من مفروم الصفة
ولذا قال به كل من قال بمفروم الصفة لانه صفة معنى وبعض من يقول به
كالكرخي والي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابق السريج من
الشافعية لانه عدم الشره لا يوجب عدم الشره ولا لا يكون
شرها قلنا ما ذكرتم انما هو في الشره الاصطلاحي وهذا الشره الذي
نحن بصده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشره وهو لا يوجب
انه يكون شرها اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا لوعلة وانتفاء شره

سواء

منها

منها لا يجب انتفاء الحكم لجواز تعدد السباب والعلل والنوع الرابع
الغاية وهو اقوى من مفروم الشره لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل
من قال بمفروم الشره وبعض من لم يقل به كقاضى ابى بكر وعبد الجبار
لانما ان الغاية اخرى والا لا تكون غاية فلو لم يكن ما بعدها من الغايات قبلها
في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا تكون الغاية اخرى وهو خلاف
المفروض والواقع قلنا السلام في الاخرى لا ما بعده لانه ما بعد
الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية اخرى لكن النزاع لم يقع فيه اذ
لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغل وانما النزاع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشرس ونفس المرافق واعتنى على هذا الجواب بان
النزاع اذ كان في حكم مدخول الغاية وهو مذکور لم يفتح عنه من المفروم
اقول كونه مذكورا لا ينافي عد حكمة من المفروم كما في الاستفتاء وانما
ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبله الاخر وهذا من الغايات
قد يعتد من قبيل الاشارة قال صاحب البدايع هو عندنا من قبيل الاشارة
لا المفروم ولعل هذا هو المحل السلام التلويح في بحث المعارضة والرجح
ان مفروم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفروم الاستثناء فانه يفيد
حكما لا تستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جبرور الشافعية واكثر
منكر المفروم لدلالة قولنا لا فاضل الا يزيد على نفي ما فاضل سوى زيد
وابتات كونه فاضلا قلنا هو ان كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية
المقام وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المدح
سيناقى تمام تحقيقه ان شار الله تع والنوع السادس مفروم انما
ذهب القاضى ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ضد في المحض
واذا احتمل التاكيد لقوله عم انما الولاء لمن اعتق وقوله عم انما الاعمال
بالنية اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق

قلنا هو الحصر لم ينشأ الا من عموم الولا والاعمال اذ معناه كلا ولا
 للعيق وكلاهما بنيتا وهو كل موجب فينتفي مقابل الجزئي السالب وهو
 بعض الولا ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العل بغير نية فانه قيل لان
 انه مجرد عموم الموضوع كالولا مثلا بدونه انما يفيد الحصر غاية انه كالا لولا للمعتق
 وهو لا ينافي بثبوت بعضه بل كل غير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما
 قلنا انه يفيد نفى ^{القول} عن غير ظاهر اذ لو ثبت له ولا لما ثبت للمعتق له
 لا امتناع قيام الصفة الواحدة بحلين قيصر ليس للمعتق وقد كان طاه
 ولا لم لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولا ^{القول} بحسب الوجود وهو مسموح
 ان يتغير بمجرد الاعتبار فانه الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة
 نحو جميع هذا الكتاب سماع زيد وكلمة او بعضه سماع لعمري ولانا نقول ان
 ههنا فانه وجودي لانه اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع
 الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه في الاستقلال اذا لم يعمروا
 لغيره ^{المعتق} على الاشتراك والنوع السابع مفروم العدة اذ التخصيص لا
 التعميم حيث الحكم المعدود وفيه يبطل نصي العدة فانه لا يحتمل الزيادة
 والنقصان كما علم في ثلثة قروي قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو جعله
 لاسيما اذا كانت مفرومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص
 كما سبق لانه انما بالعدد ونفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعميم
 اشهر ليس تعرضا لعدمه والمذهب ان القول بمفروم العدة والقول
 بنفيه مرويان عن مشايخنا فنقول صاحب الهداية بعد حديث الفوسق
 ولا في الذئب في معنى الكلي العقور في انه يتقدم بالاذن وكذا قوله في العقور
 غير مستثنى لانه لا يتقدم بالاذن فليس كغير الجيف مع قول في جواب
 قياس الساق في السباع على الفوسق والقياسي ممتنع لما فيه من ابطال
 العدد وناظر الى الذهبين والنوع الثامن مفروم الحصر ويراد به عرفا النفي

والقول في النفي هو الحصر ويراد به عرفا النفي

قول صاحب الهداية وهو

عن الغير

عن الغير ويحصل يتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير من غير
 الفعل والفاعل العنوي والخبر وتعريف السند والسند اليه والمراد به معنا
 بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء
 كان صفة او اسم جنسي ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفروم
 سواء كان عام او غير مثل العالم زيد والرجل بكر والكريم في العرب و
 صديق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني متمسكا باستعمال الفقهاء
 ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب الفتح النطلق
 زيد وزيد النطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان
 اعتبار ائمة الأصول للاغيار اعتبارهم فانهم لا يجتوزون عن احوال
 التركيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف القامات والاد
 الاعتبار لا لم يختار وما اختاروه وانه اختاروه بعضه قائل اذا
 لولا ان لولا الحصر لا خبر عن الاعتم بالاختصاص وانما يبطل اما الملازمة
 فلانا اذ قلنا في مقام المدح العالم زيد فلفظ انه لا قرينة للمعتمد وليس
 للجنسي لا امتناع الحمل بل ما صدق عليه العالم فلو فرض انه غير زيد
 هو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكافة العالم اعم من زيد وبكر وقد
 اخبرنا عنه بن زيد واما بطلان اللازم فلانه الخبر الثابت للعالم ثابت
 لجنسية فيلزم ثبوت زيد وبكر واذا ثبت هذا بطلان جعله للجنسي
 ولا صدق عليه مع بقاءه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد
 تخصيصه لا يصلح ان يحل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمفروم
 ذهني بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه
 وانت تعلم فتخصي عن ذلك الشخص المتصور المفروم انه زيد
 قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم هو البالغة وهو غير مطلوب له
 الحصر الذي هو المحذور ومنها ان الوجوه الفاسدة ما قيل القرارة في

الغاية

اى نقل السبب فائدة فانه اذا عظم السبب وغيره كانه نسبت اليها سواء
 فلا تبقى في ذكره فائدة وايضا لانه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام و
 السؤال خاص ولا من باب يجب نفي مثله من الشارع قلنا عن الاول يجوز
 دخول البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز ان يكونه بعض افراد
 العام معلوما دخوله تحت الازالة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص
 بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثاني انه
 الفائدة من نقل السبب لا تنصرف في اى خصوص الحكم بل قد يكونه
 نفس معرفة سباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه
 النصوص فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف والمساواة
 يعني انه معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان
 حكمه وقد حصل مع الزيادة ولازم وجوب المطابقة بمعنى المساواة
 في العموم والخصوص ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة تخصيصه اى العام
 بغيره المتكلم لانه اى المتكلم يظهر كلامه غرضه فيجب بناؤه اى بناء كلامه
 في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالتكوير
 وعلى هذا قالوا الكلام المذكور المدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم
 يكن غرضه التكلم به العموم قلنا هذا فاسد لانه تركت موجب الصيغة
 بمجرة التثنية من غير موجب يعتد به وعمل بالسكوت عنه وهو غرض
 غرض التكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالسكوت
 عنه فانه العام يعرف بصيغة اذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها
 يجب العمل والامكان قائم مع استواء الصيغة المدح والذم فانه المدح
 العام والثنا العام من عادة اهل النساء واعتبار الغرض اعتبار نوع
 احتمال ولا جمل لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اى ومن
 الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا او سوا مقتضاه

قد علمت ان الابرار في نعيم ابد
 كسورتهم
 والذين يكتنونه الذهب الابرار
 ابن مملك

نص المقصد والعدم وليست دلالة
 على المدح والذم ما نفعه عن
 على العدم اذ لا منافاة بينهما
 ابن مملك

بصفة على واحدة كثيرة
 ابن مملك

القياس

القياس اول ما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى
 فلا حاجة الى الاعادة وانه اقتضى القياس كما ذهب بعض الشافعية
 لانه القيد لكونه وصفا لا يجرى مجرى الشرط في اذ انتفاءه يوجب
 انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي في المنصوص بالنص ولما كان
 النفي مدلول النص المقيد كانه حكما شرعيا فيوجب القيد النفي في
 نظيره اى في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا حمل المطلق
 على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول انه هذا القياس ليس
 تعلية للحكم الشرعي بل هو تعلية للعدم الاصق وهو عدم اجزاء
 غير المقيد في صورة التقييد لا سبق في مفهوم المخالفة والثاني انه
 هذا القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو
 اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس في مقابل النص
 وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفاءه و
 ههنا المطلق نفي دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
 على التعيين فلا يجوز ان ثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء
 غير المقيد فانه قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي و
 لا بالاثبات فيكونه محل في حق الوصف خاليا عن الوصف اجيب بانه
 مم بل ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومع قولهم
 انه المطلق غير متعرض للمصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه يدل على
 احدهما على التعيين قيل للخصم انه يقول المحدث هو وجوب القيد
 لا اجزاء المقيد ولازم انه النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل
 على وجوب المطلق اعم من ان يكونه في ضمن القيد او غيره اقول هذا
 الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانونة الناطقة يرد عليه انه المستلزم
 في كتب الشافعية انه المطلق ما دل على شايخ في جنس وفسر الشيوخ

كفاية البين

كفاية البين

انما الحكم عن عدم النص في النصوص
 كفاية التعليل مثلا م

يكون المدلول حصه محتملة لخصصه كثرية وفستر هذا العقوض
 في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة في لا يجوز
 ان يكون العتد وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع بالمعنى
 المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة
 فاذا ثبت الامكان بالنقض امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص
 المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتنا مل ومن المباحث
 المشتركة بين الكتاب والسنة البياء وهو يطلق على فعل المبين
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق الد
 التبيين ومحملة وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو
 ايضاح الحق وقيل الدليل وقيل العلم من الدليل واختار الثالث
 ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني اكثر النقصاء و
 التكمين والاول اكثر اصحابنا الا انه الامام ابا زيد جعل اقسامه
 اربعة كما هو دأب في تبيين اقسام واخرج بياء الضرورة والنسخ
 من البين وشمل في جعل الاستثناء بياء تغيير والتعليق بيان
 تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البياء وقال البياء لاظهار
 الحكم والنسخ لرفعه ونسخ الاسلام ومن تبعه اعتبر واكون
 اظهرا لانتهاء مدة الحكم شرعي قال في التلويح لا يخفى انه اذا اريد
 بالبياء مجرء اظهرا الحق فالنسخ بياء وكذا غيره من النصوص
 الواردة لبياء الاحكام ابتداء واذا اريد اظهرا ما هو المراد من
 كلام سابق فليس بياء وينبغي ان يراى اظهرا المراد بعد من
 كلام لم تعلق به في الجملة ليشمل النسخ ووجه النصوص الواردة
 لبياء الحكم ابتداء اقول يؤيد شرط سبق امره الاول قول نوح
 الاسلام وغيره من الشايخ انه هذا لا يجوز جعلها تحت البياء فوجب

الحاقه بها فانه المتبادر من هذه المعنى هو البياء الذي يلحق الكتاب والسنة
 والثاني حصصهم البياء في خمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل
 لبياء الاحكام ابتداء لما صح لخصصه لكن السابق لليجب ان يكون كلاماً
 والا يخرج بعض اقسام بياء الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير
 فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيخرج ولهذا قلت
 وهو اظهرا المراد سواء كان بالفعل او القول او السكوت لا يقال
 يخرج به بياء التفسير اذ لا اظهرا ثمة لانا نقول دفع احتمال المجاز
 او لخصوص اظهرا المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اى كلام او
 فعل لانه اى للبياء تعلق ما به اى بذلك الكلام او الفعل فيتم النسخ
 وبياء الضرورة بانواعها قولاً كان ذلك البياء او فعله ولما كان كونه
 القول بياناً ظاهراً متفقاً عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل
 على كونه الفعل بياناً بالمنقول والعقول فقال لبياء عدم الصلوة
 والنج بالعقل حيث قال صلوا كما رايتون اصى وخذ وعنى منكم
 ولما ورد ان البياء بهذين الحدين لا بالفعل اذ ان يدفع فقال
 وقوله صلوا كما رايتون اصى وخذوا منكم دليل بيانى
 اى بياء الفعل لا لانه البياء ولا مائة جبرائيل عدم فانه عدم بين موا
 مواقيت الصلوة للنبى عدم بالفعل حيث اقله في البيت في اليومين
 ولما استل عدم قال للمسائل صلى معنا ثم صلى في اليومين في وقتين
 فبين له المواقيت بالفعل ولا البياء عبارة عن اظهرا المراد و
 لا شك ان الفعل دل من القول على المراد لانه دلالة الفعل عقلية
 لا يخرج فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان
 فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرمى انه عدم امر اصحابه
 بالخلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوا خلق بنفسه خلقوا

في صفة الصلوة وكيفيتها

في الحال قد دل ان الفعل ادل قبل الفعل لا يكون بياناً لانه يطول ان يكون
 اطول من القول في تأخير البياض لو بين به لزوم تأخير البياض مع امكان
 تعجيله وان غير جائز قلنا لان ان الفعل اطول من القول اذ قد
 يطول البياض به اسبق بالقول طوله اكثر مما امر من الطول الذي
 يحصل بالفعل كهيئات التركيبين فانها لو ثبت بالقول ربما
 استدعى زمانا اكثر مما يصل فيه ركعتاه ولو سلم ان الفعل
 اطول من القول فلا تأخر اى لان لم لزوم تأخير البياض للمشروع
 فيه امر في الفعل بعد الامكان يعني تأخير البياض انما يلزم اذا لم
 لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وعقد شرع فيه و
 اشتغل به الا انه لا استدعاء زمانا طال ومثله لا يعد تأخيراً
 كن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقى في سيرة
 سريين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخر بل مبادراً متمثلان
 بالفور ولو سلم لزوم تأخير البياض لكان ليس بمطلقاً بل اذا لم
 لم يتضمن فرضاً يعتد به واما التأخير الذي جوزناه فلا يثار
 اقوى البياضين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على
 ان تأخير البياض لا يمنع مطلقاً وانما يمنع اذا اخرج عن وقت الحاجة
 ولا شك ان لم يأت أخر عن وقت الحاجة فيجوز وسبب صحة
 ان شاء الله تعالى واذا ورد اى قول وفعل صالحا للبياض بعد مجمل
 يحتاج الى البياض فانه اتفقنا كما طاق عدم بعد نزول أية الحج
 طواها واحداً وامر بطواني واحد وذلك لان ما اذ يعرفه
 السابق او يحصل فانه عرف السابق من القول والفعل فلو
 البياض المحمول به واللاحق تأكيد السابق وان جهل السابق
 فاحدها اى فالبياض احدهما من غير تعيين وان اختلفا امر القول

والفعل كما طاق بعد نزول الآية طواها فين وامر بطواني واحد بالقول
 اى فالبياض هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل اولاً
 والفعل ندب لم يفتى عدم اى فعله على طريق التدبر او واجب عليه
 على وجه ينفرد ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لانه الاعمال
 بالدليلين اولى من اعمال احدها وهو اى البياض على ما اختاره
 المحققون خمسة بياض تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة
 وازافة البياض الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص
 والى الخامس من اضافة الشرح الى سببه اى بياض يحصل بسبب
 الضرورة ووجه الضبط اما البياض اما بالمنطوق او غيره والثاني
 بياض ضرورة والاول اما ان يكون بياناً للمعنى الكلام او اللزوم له
 كالمرّة الثاني بياض تبديل والاول اما ان يكون بديلاً ومعه الثاني
 بياض تغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني
 كده بما قطع الاحتمال او محمولاً كالشرك واليحيى ونحوهما
 فالثاني بياض تفسير والاول بياض تقرير اقول يشكل للحصر بياض
 مجمل غير شافي فانه خارج عن الاقسام التماس الا انه يرد بالتحديد
 بالتفسير معنى اعم مما مر في المفسر في يدخل البياض الغير الشافي
 في بياض التفسير الاول بياض تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع
 احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر
 يطير بجناحه فانه الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد
 طائر لا سرعه ويقال فلان يطير بهيمة واحتمال الخصوص ان
 كان المؤكد عاماً نحو قوله تعالى فبجد الله نكهة كلهم اجموعه فان
 الله نكهة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص
 واما قوله اجموعه فبياض تفسير فانه ما قبله لا احتمال الاجتماع والافراد

كان قوله اجموعه تفسير لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ
 اجموعه انه الحقيقة مراده لانه التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع
 للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق ولم انت حر وقال
 عنت المعنى الشرعي والثاني تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من
 الشك او المشكل او الجمل او الخفي وتخصيص المشايخ الجمل و
 الشك بالذكر تسامح كناية النبي عن قوله تع اقيموا الصلوة
 بالقول والفعل وبيان عدم قوله تع واتوا الزكوة بقوله تع هم هاتوا
 ربع عشر اموالكم وبيان عدم مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في
 قوله تع السارق والسادقة الآية بقوله تع لا قطع في اقل من عشرة
 دراهم ويقطع يد سارق وراه صفوانه من الزند وكناية امر
 الرجل قوله انت باين بقوله عنت به الطلاق فانه بيان تفسير
 اذ البيوت واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعان -
 فيكون بيانها تفسير ثم بعد التفسير عمل باصل الكلام حتى
 يكون الواقع بها بواين والثالث بيان تفسير وهو تغيير واجب
 الصدر اي صدر الكلام باظهار المراد من ذلك الصدر و
 حقيقة بيان انه الحكم لا يتناول بعض ما يتناول لفظه فيوجب
 ان يتوقف اقول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا
 لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير
 عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان
 تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعي فانه المحققين منهم على الاستثناء
 تغيير والشرع فانه بيان تغيير الاعند شمس العلماء واني زيد بل هو
 عندنا بتبديل النسخ الذي يسمى القوم بيان بتبديل ليس بيان
 وذلك لانه الشرع يبطل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال

الى التعليق اي الى ان يعقد عند الشرع ولا حكم للكلام في قدر
 المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم ير دخلا في النسخ
 فانه رفع الحكم لا اظهره بل حكم المحاذية قلنا الشرع فيه تغيير
 من ذلك الوجه واظهار واجاب عند وجوده فكان بيان تغيير
 كالاستثناء وانه كان بينهما ففرق بطريق اخر كما سيجي واما
 النسخ فانه وانه لم يكن تغييرا بل رفعه وابطاله بالنسبة اليه
 لكنه عند الله بيان بنهاية مدة الحكم فيسمى بيان بتبديل الوجهين
 والصفة نحو اكرم بني تيمم لطلوا فيخرج القصار والحال المحقق
 بها والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبطل
 البعض نحو ولقد على الناس حج البيت الية فيخرج المستطيع
 واعلم انه هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير للطراد تغييرها
 والا فلا حصر لوجود غير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون
 مغيرا كما اذا قال انت طالق انه دخلت الدار وعبدى حران
 كانت فلا ناء اشار الله تع فانه عطف الشرعية على الاولى بعد
 ما جعلها الاستثناء مغير لحكم الشرعية الاولى في حق الله
 الا بطلان كما صرح به في التخصيص الجامع ويجوز تأخير بيان التقرير
 والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة ووجه التغيير
 فانه تأخير عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم انه تأخير البيان عن
 وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المح وما روى
 عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيط من قبل
 نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نقل الصوم ووجه
 الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخير عن وقت الخطاب فغير
 يجوز مطلقا وقيل يمنع مطلقا وقيل يمنع في الظاهر اذا اراد

غيره لا يجوز في الجمل ويمنع في غير لكن الممنوع تأخير
هو البياض الاجمال كان يقال هذا العام مخصوص او يخص وجوزوا
تأخير التفصيل بعد قراءة البياض الاجمال والمختار عند متناول جواز
اجمال وتفصيل في بياض التفسير والتفسير امتناع في بياض التفسير
باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البياض العزم على الفعل و
الترجيح عند ورود البياض فانه يعلم منه احد اللوالات بخلاف الخطاب
بالمرمل فانه لا يفهم منه شيء مما اصلا لنا في جوازه في التفسير والتفسير
قوله ثم انه علينا بيان حيث اريد به التفسير لا التفسير لانه حمل على بيان
ما اشكل من معانيه ولان البياض في اللغة الايضاح والايضاح في الله
التفسير فلا يحمل عليه مطلق ولان مراد بالاجماع فلا يراد غيره ودفعه
لعدم الشك وفي التفسير معنى التفسير بل اوله ولنا في امتناع
في التفسير قوله ثم فليكن من عينه ولو كان تراخيها او جليها
التفسير معينا بل قال فليست شيئا او يكثر ثم لما اشترط الاتصال في
بياض التفسير وكان التخصيص تقييد خلافا للشافعي فانه عنده بياض
مخصص فيجوز تأخير استدلاله بوجوه ثلثة الاول انه قوله ثم ان الله
يامرهم ان يحكموا بقوله الآية نعم الصغار وغير هاشم خصم تراخيها و
علم انه المراد بقوله مخصوصة الثاني انه قال لنوح ثم فاسلك من
كل زوجين اثنين واهلك الامم سبقت عليه القول والاهل
لابنه وغيره ثم خصي بقوله فانه ليس من اهلك الثالث انه قال
انكم وما تعبدون من دونه الله الآية فليسمع ابن الزبير قال
لرسول الله ائت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبادوا عني
والنصارى عبادوا المسيح وبنو مليح عبادوا الملائكة ثم نزل قوله
قمع ان الذين سبقت لهم الامم يعني عيسى والمسيح والملائكة و

يعني اهل شامل يتناول جميع
بنية ثم لخصه لخصوص تراخيها
بقوله فانه ليس من اهلك
ط
الحسن وهي السعادة والتوفيق
بالطاعة بالبشرى بالجنة
قاضي

انما هم يعذبون في النار بل
تدبروا الشياطين التي امرتهم
وعب
خوابنا

وجبر هذه الوجوه واشاد الى رد الاول بقوله وبياض البقرة تقييد
المطلق للتخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لاسيما ان
تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزم من رد الثاني بقوله
والاهل لم يتناول ابن نوح لانه المراد بالاهل اهل ايماننا ولا شك
انه من لا يتبع الرسول لا يكون اهل لانه بهذا المعنى لانه متناول لم
لكنه خص من تراخي بقوله انه ليس من اهلك فعلى ان يكون الاستثناء
بقوله الامم الاية منقطعاً ولو سلم ان الاهل متناول للابن باء يكون
المراد به الاهل قرينة فقد خرج الابن بالاستثناء بقوله الامم الاية
لان الاستثناء يكون متصلاً فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي
وجمع قوله انه ليس من اهلك اي ليس من الاهل الذين لم يسبق
عليه القول فالإضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله ثم
انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزير والملائكة حقيقة لانه ما
لغير العقلاء وانما اورد ابن الزبير تعنتاً باليجاز والتغليب
لان خصي بقوله ثم ان الذين سبقت لهم الامم يعني ابن نوح
وعيسى وعزير والملائكة خصوصاً تخصيصاً متراخي حتى يلزم جواز
تراخي المخصص فيلزم تراخي الغير واما التخصيص فمقرر العام على بعض
متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول الجميع وخوة بكلام خرج به القصر
بالعقل والعادة وخوة ذلك فانه وان كان مستثنى بالتخصيص في العرف
لكنه لا يكون مفقوداً مطلقاً كسبقت في بحث العام والى ههنا تعريفه
مستقل خرج به الاستثناء والشبهة ونحوها مما مر فانه شيئاً منها ليس
تخصيصاً في اصطلاحنا موصول للعام في النزول والورد وحقيقة و
هو ضد وحكم الجمل بالتاريخ فانه اذا جمل المخصص على مقارنته
للعام فخرج به المفعول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل

بل من الاهل الذين سبق عليه القول

التعنت طلب ذلة غيره

ان لفظة الجمع لا أفراد كالله
فانه متناول لجميع الاحاد لا لاجل
واحد من حيث انه واحد

المذكور هو

ط
مخولفلا، على الف و ر هم الا شرباً

ووجه التسكت بالنص انه لو كان الاستثناء
 عاملا بطريق المعارضة ولم يجعل
 شيئا بالباقي بعده لزم من ان الحكم
 الخبير انفرادي بعد ثبوته وهو
 مجاز ووجه المزوم ان الله تعالى
 استثنى الخبير عن الالف في
 الاخبار عن لبث نوح عم
 في قوله قبل الطوفان فلو كان
 عملا بطريق المعارضة لبث
 حكم الالف بجملة ثم عارضه
 الاستثناء في الخبير مثلا
 لانه قوله الاخطاء منقول له او حال
 اوصفه مصدره محذوف فيكون مفعلا
 والاستثناء الفاعل للتعليل لا مفعول
 والاستثناء في تمام
 على حسب المواضع استثنى منه
 الكلام ويفتح تقديره استثنى منه
 عام منسوب في جنسه وصفته
 مثلا في قوله تعالى والباقي
 يعني ان الاستثناء لو كان توكيدا لكان
 بعد التثنية لزم من الالف هيبة
 على ما هو مع الاشارة الى الالف هيبة و
 لا يتم الا بالاثبات الالف هيبة و
 نفيا عما هو مع

لفظ الموجب

المفهوم بل ابطال المقام
لان مقتضى الاشكال ليس تعبيراً حقيقياً

الإثبات والنوم
يعني أن الإشارة مؤثرة عن النوم في الرتبة لأن
فهوم مسبق لم الغفلة خلال الإشارة
بشيء
بشيء أن يكون المستثنى منه
قصد الحقيقة
الإنشاء

بعضه انشقاقا الى
بعضه يدخل فيه الشئ
جيش يدركه من الشئ
على قدر السكون في الشئ
كما ان الشئ لا يعلو
فيما يتناول في الشئ

ما و كان اقراراً او انكاراً
بحقيقة القضية
فعل هذا الوجه
فيما فيه
مستأنس منقطعاً

هو انه يجاز عند الجواب شامل للاقرار
لنكار فيجوز ايها كانه م

استثناء الكل

ولا يصح عند أبي يوسف رحمه الله الدليل الاقرار بل لانه الاستثناء عن الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وهو بطلان كاستثنائين في الصحيح احتراز عما قيل
لا يصح اتفاقا اذ حقيقة ما عينه ومجازها ما عينه او مجاز يتبعه و
لا تتبع مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من البار نحو انت طالق ثلثا
الاثنين خلافا لابي يوسف رحمه الله هو يقول ان الاستثناء بيان
فانه من قال جاء في القوم الا فلانا كان بيان الجائين بطريق الاختصار
وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق
لانه الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد التثنية بشرط ان يبقى وراء
المتثنى شيء يصير متكامل لا الكل عطف على الاكثر بل فلفظ نحو
عبيد كذا الا عبيد او بالمساوي مفروما نحو اماني كذا الا مملوكاتي
فانه كذا مفروما بطل لاقتضاء مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبقى
شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكامل ما يبقى فبقى الكلام الاول كما كان
واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيد كذا الا فلانا او
فلانا او فلانا ولا يعبد سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض
الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عنه المساواة خوله على
ثلاثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة
الاثبات لكونهما متثنيين عن ثلثة وهن في درجة النفي لكونهما في
محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الاثنين
اذا استثنى من ثلثة هن في درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعها مع
الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا عقب الاستثناء بالحل
المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لانه الرجوع اليها
متحقق على التقديرين والغيرها محتمل مع انه حكم الاول بكمالها
متيقن والارتفاع بالاستثناء مشكوك لجواز انصرفه الى الاخيرة

او تقدير الصريح الى الاخيرة وتقدير
الصريح الى الجميع م

فقط

فقط والتحقيق التيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة
ينصرف بالاتفاق فكذا هذا قلنا لان المساواة مطلقة لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثال آية القذف فانه قوله تعالى الذين
تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى انه
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبوله شهادة تهم بل رد هان
تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا الراسم شهادة تهم ابل اجماع
ان القائب تقبل شهادة تهم عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك
اي لم يمتنع بعض ما يتناول المصدر عن دخوله في حكمه ولا بتفصيله
بعد التعليق بالمصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون
الافيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاء في القوم الاحرار او
الذين اذا لم يكن منهم وما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص
وما نفع الا ما ضرر بخلاف نحو ما جاء في زيد الا ان الجوهر الفردي موجود
واما التعليق فيمنع العلية ويلزم مع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا
انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشروط
مثلا ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا النعمة العلية
لان داخل عليها لا على حكمها قصد لانها هي المذكور دون حتى ان
المعتبر من الحكم هو ما بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فانه مضمون
الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا
على العلة بينهما عن اتصالها بجزائها وبدون الاتصال بالحل لا
لا ينعقد علة فانه تأني المتصرف في الشرع ثلثة امور الاهلية و
المحلية واتصال التصرف بالحل ثم كما ان انعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال

صريح الجمع بحرف الجمع وبين الجمع
بلفظ الجمع م

بالمحلفه قيل لما لم يتصل بالمحلفه ان ينبغي ان يلغوكا اذا قال لا جنبتيه
 انت طالق قلنا لا كان مرجو الوصول بوجود الشرط واخلال التعليق
 جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصح سببا كشرط البيع حتى لو
 علق بشرط لا يرجح الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء
 الله واذا كان التعليق مانعا للعلية فمن مانع وجود العلة هو زمان
 وجود الشرط لانه المانع ح ينتفي فاذ ان اذا كان زمان العلة هو زمان
 زمان الشرط جان التعليق اي تعليق ما يمنع تعليق من التصرف
 كالطلاق والعقاق ونحو ذلك بالملك باء قال لا جنبتيه ان تر
 تزوجت فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا وباء قال
 لعبد الغيرة اشتريتك فانت حر او قال ان اشتيت عبدك فكذا
 لانه وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود
 العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة
 بزوال مانعها وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لو لا
 التعليق لمكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق
 يمنع عن الوجود وانما يؤثر في حكمه يمنع عن الثبوت فظهر اثر
 التعليق في منع الحكم لا لعلته بمنزلة شرط الخيار فانه ينعقد سبب
 ويرأى الحكم الى الوقت المعين فلا يمنع السبب عن الاعتقاد
 وانما يؤثر الحكم فقط في البيع والاضافة الى الزمان فانه قال انت
 طالق عند انعقد السبب ويرأى الى الغد ونظيره التعليق المحسوس
 فانه تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط
 قلنا التفضيل انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة القائمة
 وقد منع التعليق فلا يتصور عليه بجملة وجود التفضيل واما شرط
 الخيار فانما دخل على الحكم لانه البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل

التعليق بالخطر لا يؤدي الى القمار فمادة القياس ان لا يجوز البيع
 معه كما لا يجوز مع سائر الشرط واما الاشارة الشرع جوزه نظر الى الخبرة
 له فمادة ثابتة بالضرورة فيستقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا
 على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب لمكانه داخلا على السبب والحكم
 جميعا ودخوله على الحكم اسهل من دخوله عليها فاما الطلاق و
 العقاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاستقاطا
 والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب
 ولا مانع عنه فتدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها الثبوت
 الحكم بالايجاب في وقت لا يمنع الحكم فيحقق السبب لوجود حقيقة
 من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع فاذا لم يكن مانعا للعلية
 فمن مانعها ان العلة زمان التعليق فلم يكن اذ كان زمانها زمان
 التعليق لم يكن التعليق بالملك لانه وجود الملك عند وجود
 العلة شرط لصحة التصرف فاما وجد العلة ولم يوجد الملك
 لم يصح التصرف ومبناه ان مبني النزاع بيننا وبين الشافعية ان
 المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعقاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط
 المعلق به فلا ينعقد التفضيل علة والمعلق عند الوقوع او وقوع
 الطلاق والعقاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
 من انعقاد التفضيل علة والحق لنا اما اولاً فلا من خلف لا يحتمل
 لا يثبت بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة له
 لوجب ان يثبت واما ثانياً فلا جراح اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
 وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول
 صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرعية عند اهل العربية ان

ترجمه اختصار
 شرط

الحكم هو الجزاء وهو الشرط قيد لم ينزل في الظرف والمحال حتى ان
الجزاء كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان استثناء فاستثنائية وعند
اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد والى على ربط شرط الشرط
وثبوت على تقدير ثبوت من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ولا
من الشرط والجزاء جزر من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد روي
ما ذهب اليه الميزانيون ولا يخالف كلام اهل العربية كيف
وهو بصدده مفر ومات القضايا المتعمدة في العلوم والعرف
وقد صرح النحويون بان كلام المجازات تدل على سببية الاول وسببية
الثاني وفيه اشارة الى الحق هو الارتباط بين الشرط والجزاء
وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته نحو ان شاء الله وان شاء الملك
وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال الحكم الكلام عند ابن يوسف فانه
قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه دفع الحكم و
اعلامه على خلاف سائر التعليقات فانه التعليق بالشرط وان كان
اعلاماً للمحال ولكن عرضية الوجود ثابتة عند وجود الشرط ولا
للمطابق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداماً للحكم
الكلام اصلاً وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته تعليقاً للحكم الكلام
عند محمد بن نظر الى صيغة الشرط ويروي العكس ايضا وشره
الخلا في يظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء
الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه
ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر جرف الغاء وغيره وعند
من قال بالتعليق يقع لانه التعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر
حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا
قال ان خلفت بطلا فكت فبعد كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء

الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحسن وعند القائل
بالتعليق يكون يمينا فيحسب اقول ينبغي ان يظهر فيما اذا ذكرت
المشيئة مع الرتبة والصدق وخوذلك فانه تعليقها بشرط متعارف
وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي
ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح
واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكر او لا عطف بينهما يقدم
الشرط المؤخر ويكون الشرط المتقدم مع الجزاء له سواء تأخر الجزاء
عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حرة
فشرط العتق وجو الكلام اولاً حتى ان كلمت ثم دخلت عتق وان دخل
اولاً ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلها شرطاً واحداً لعدم
حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزراً للاول لعدم حرف
الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لانه الشرط الاقرب يلغو
ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير
فالشرط الثاني اذا قدر مقدماً كان الشرط الاول مع جزاء جزاء
لثاني مقدماً عليه وفي مثله لا يحتاج الى الغاء فصار كأنه قال
ان كلمت فلانا فانه دخلت الدار فانت حرة فكان الكلام شرط
انعقاد اليقين والدخول شرط اخلا له فاذا وجد الكلام اولاً
انعقد اليقين ثم بالدخول انحلت المحنة اما اذا وجد الدخول
اولاً فقد وجد شرط المحنة قبل انعقاد اليقين فلا يعتبر او
تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حرة ان دخلت الدار
ان كلمت فلانا فتدبره ان كلمت فلانا فانت حرة ان دخلت الدار
فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الاخلا لانه على قياس
ما سبق وتقدم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخلفها

هذا هو الشرط
الذي لا يخلو
من شرطين
او شرط واحد

الشرطين الجزائريين الشرطين كانه الشرط الاول شرطاً
للاعتقاد اي لا اعتقاد اليقين وكانه الشرط الثاني شرطاً للاخلال
اي للاخلال اليقين فاذا قال ان تزوجت امرأة فمضى كذا ان تكلت فلانا
فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام
الا التي بعده لانه الشرط الثاني لحق اليقين وما كان كذلك لا يكون شرطاً
للاعتقاد ولا لا يكون ما فرضناه فبيننا لانه الكلام التام المستقل المعتقد
بالشرط فتعني ان يكون شرطاً للاخلال ولا يكون لغوا فصار الكلام
شرطاً للحث وانه الاعتقاد فصار غاية اليقين فاذا كالم اخلت فالتى
تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد اخلال اليقين فلا تطلق والتى
تزوجها قبل الكلام تزوجها و اليقين باقية فتطلق واذا تعقب
الشرط بالحل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذه طالق وهذه طالق
وعلى حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعاً لانه حق الشرط المتقدم
كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكماً كانت الجملة الاولى ناقصة
من حيث تعقلها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون في حكمها
في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان
حقت التأخير واذا تقدمت اي الشرط بالحل المتعاطفة تتعلق اي
تلك الجملة به اي بالشرط اي للمشاركة المذكورة واذا توسلت احكام
المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأت طالق
وعبدته حر وعليه الحج ان تكلت فلانا ولا يتبع له تضم الجملة الوسطى
الى الجملة الاولى في التعليق بالشرط الاول لانه الاصل لتقديم الشرط
على الجزاء كما سبق فكأن تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول ولا يخلو
الجزء الثالث لانه فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالفار
لا اذا قدم الاولى الى الجملة الواقعة جزاءه عليه على الشرط يعني

اذا قال امرأت طالق ان تكلت فلانا وعبدته حر وعليه الحج ان دخلت الدار
فاذا كالم طلقت لا غير والعقود يجب بدجول الدار ولا يضم
ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق به بالشرط
المتقدم لانا اذا جعلناه مضموماً الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم
والتأخير واضرار الفعل فيجعل كانه قال امرأت طالق ان تكلت فلانا و
عنده حر ان كالم فلانا ولو جعله متعلقاً بالشرط الاخير بقي نضم
الكلام واستغنى عن الاضرار فيكونه اولى بخلافه الاولى فانه
هناك امكن ختمه الى الجزاء المتقدم من غير دراج الزيادة وتغيير نضم
الكلام والرابع بيا ضرورة اي بيا يقع للضرورة فيكونه من قبيل
اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له بالتوضيح
منه ما هو في حكم النطوق المزوم له منه عرفاً كقولهم وورثته ابواه
فلانهم الثلث فانه بيا نصيب احد الشرطيين بيا نصيب الاخر
بالضرورة ومنه السكوت لدن الحاجة الى البيا بيا يدل عليه اي على
كونه السكوت بيا حال التكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه
للتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت الشارع عن تغيير
ما يعاينه من قول او فعل ولم يبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك
القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملة ملات كان
الناس يتعاسلون وما مل ومشارب كانوا يستدعونهم
مباشرة ما اقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز
من النبي عم ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن
تقويم منفعة البدن في ولد الغرور وهو من بطاء امرأ مشهود
على ملك يمين او نكاح على ظن انما حرة فتقدمت ثم استحق و
سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجة اي الغرور

اي صورة المتوسط

روي ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظني انها حرة فولدت اولاد
 ثم جاز مولاها فرفع ذلك الى عمرو ورضي الله فقضى بها المولودها و
 قضى على الاب ان يقدر الاولاد وكان ذلك بمحض من الصحابة فيسكتوا
 عن ضمان منافعها ومنفعة الولد محل ذلك محل الاجماع على المنافع
 لا تضمن بالالتحاق بالمجرد بدونه العقد بشرطه بدلالة حاله والموضع
 موضع الحاجة لانه لا يتحقق ما لم يأت الحكم بالحادث وهو جازم
 هو واجب كذا قال في التلخيص وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيان الله
 للجازة لا جعلها للموجبة للحياة وهن الرغبة في الرجال وسكوت
 الغافل فانه جعل بيان الثبوت الحق عليه واقرار به لحال في الغافل و
 هن انه امتنع عن اداء ما لم يملك وهو اليقين مع القدرة عليها فيدل ذلك
 الاعتناع على اقراره بالدين لانه لا يظن بالسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا
 كان محقا لا متناعا وذلك باء يكونه اليقين كاذبة انه حلف ولا يكونه كاذبة
 الا ان يكون المدعي محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة
 بعد ملكه بالبيع فانه جعل بيان التسليم لحال في التشفيع وهن
 ان العادة تقتضي من لا يرضى بمثل هذا التصريح يظهر المراد على المتصريح
 وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول و
 التسليم وسكوت المولى حين رآه تجارة عبده فانه ايضا جعل بياناً
 للذمة لحال في المولى وهن ان العادة ايضا تقتضي بانه لا يرضى بتصريح
 عبده حين يرضى يظهر النية ويرد عليه فلما ترك التصريح علم انه راضى
 بما صنع وتقرر هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى
 على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام خوله على مائة
 ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفين جعل العطف بياناً للمائة
 وعند الشافعي للمائة محمول عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة

ان يعطى قيمة م

كأجارة فاسلمة

على قائلها

لانه العطف لم يوضع للبيان بل للغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكننا
 استحسنناه بالعرف ويستدل له فانه ارادة التفسير بالمعطوف وميوز
 عينه متعارفة في خمسمائة وعشرة دراهم لا يجاز حتى يسترجع
 ذكره في العربية ويعتكراراً وكذا مائة ودرهم وعطف على غير عدد
 اذا كان مقدارا لانه ثبت في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن
 بخلافه على مائة وثوب فدل على خلو وعبد فانه لا يثبت في الذمة
 فيها ولا العطف في كسرى واحد كالمضامين ولذا لم يجر الفصل الا
 بالنظر في كما يعرف المضام اليه مضافه يعرف العطف العطف
 عليه اذا صلح كما في المقدار وبينا تبديله هو النسخ ولا بد من انه
 الكلام في تعريفه وجوازه ومحل وشرطه والناسخ والمنسوخ
 ففيه مباحث الاقول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحاً يدل
 على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعل
 وتقرير يخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الابعاد
 الاصلية وخارج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب
 بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لانه الحق تعريف النسخ المتعلق
 بالاحكام الشرعية الا انه يدرج الاحكام المنطوية كصحة التلاوة في
 الصلوة وحرماتها على الجنب ونحوه وخارج دلالة عدم الاهلية كما
 بالموت والجنون عدله متراخ خارج به التخصيص والاستثناء ونحو
 ذلك لانه رفع مطلقاً والنسخ رفع بالنظر اليها وهذا التعريف اولى
 من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لانه
 صدق كل منهما باعتبار دونه اخر فانه بيان محض في علم الله تعالى
 بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلا لانه الظن في البقاء والبحث
 الثاني في جوازه وهو جائز عقلاً اما اذا لم يعتد بمصالح العباد

معنى العطف على غير عين العطف
 متعارف فانه بين القوم

فإن الله غني عن العالمين فذل لا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل
 عما يفعل وما إذا اعتبرت تفضلا على ما عليه البحرور فاجوزا اختلاف
 المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القديرية وإن كان غنيا عما كان استعمال
 الادوية بحسب الامزجة والازمان فذلك حكمة بالغة لا بد من في الله
 الاعيان والامانة وجائز نقلنا لانه لا تتعارض بالاخوات والحجج كما كان حلالا
 في زمن آدم ثم نسخ في سائر الشرايع ولان الاختلاف كان جائزا شرع
 ابراهيم ثم نسخ في شريعة موسى ثم ولا الجمع بين الايتين كان
 جائزا في شرع يعقوب ثم نسخ في سائر الشرايع فانه قيل كل من اذبح
 للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فانه الناسي لم يتكوا
 سدى في زمانه كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير من فحاش
 احكاما شرعية خلافا لغير السوية من اليهود فانهم انكروا الجواز ففرقة
 عقلا واخرى نقلنا اما الاول فلان النسخ اما الحكمة ظهرت فيكون بد
 او لا بها فيكون عبثا وكلاهما على الله مع قلنا ان اريد بظهور الحكمة
 تحدد بها بتحدد الازمان اخترا الاول ولا بد من وان اريد بتجدد العلم
 بها اخترا ولا بد من لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى ثم ان
 لا نسخ لشريعة وعن التورية تمسكوا بالسبب ما دامت السموات
 والارض قلنا لا ثم ان قور وان متواتر ولا ثم ان ثابت في
 التورية النازلة على موسى ثم وثبوت فيما في يدهم لا يكون حجة لانه
 محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على
 النبي ثم ولو احتجوا بالسيرة عادة وانتفاء الالزام يدل على ان
 انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في الجواز نقلنا خلافا لابي مسلم
 الاصفرهاني ولم ير ديانكار وقوع ظاهره فانه لا يصدر عن
 مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك لانه الضد منه امره الاول اطلاق

لفظ النسخ وهو مخالف للنسخ لقوله تعالى ما ننسخ الاية والثاني
 انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد ثم وهو ايضا بدلا من
 ان الشريعة المتقدمة متوقفة الى ورود الشريعة المتأخرة ان ثبت في القران
 ان موسى وعيسى عليهما السلام بشران بشران محمد ثم وواجبا الرجوع
 اليه عند ظهوره واذ كان الاقل موثقا لا يستمر الثاني ناسخا قلنا
 لانتم ان البشارة والايجاب تقتضيان توقيت احكامها الاحتمال ان يكون
 الرجوع اليه ككونه مفسرا او مقربا او مبدلا للبعض دون البعض في
 ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفرم منها الثابت فيبديها يكون
 نسخا ولو غش التوجه الى بيت المقدس والوصية للموالدين كان
 مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما للخفي البحث الثاني في
 محل النسخ ومحل حكم احراز عن الاخبار عن الامور الماضية او
 الواقعة في الحال او المستقبل مما يؤدى نسخا الى كذب او جمل بخلاف
 الاخبار عن حال الشريعة وحرمة مثل هذا حرام وذا كانت حلالا شرعا
 خرج به الاحكام العقلية والحجية فانها لا تقبل النسخ فخرج به
 الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد لم يلحقه اس ذلك الحكم توقيت
 اى تعيين من الوقت ولا تأييد اى دوام الحكم ما دامت دار التكليف
 ولهذا كان التقييد بقور يوم القيمة تأييدا لا توقيتا قيد حكم صفة
 توقيت وثا بديننا نحو الصوم واجب مستمرا بدلا فان نسخ لا يجوز
 اتفاقا واختلف في غيره وهو امره الاول ان لا يكون التوقيت والقرار
 قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به خصوصوا ابدا او الى كذا فانه الفعل
 يعمل بمادة والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون التوقيت وجوبا
 الى الفعل باعتباره مادته ضرورة فالجهرور منا ومن الشافعية على
 جواز نسخ خلافا للمجتصين وعلم الهدى والقاضى ابي زيد و

ورد ابي مسلم ١٢
 والوصية للموالدين منسوخة

الشيخين ومن بعضهما الثاني ان يكون التأييد والتوقيف قيدي
للحكم ظاهرا لا نصا خو الصوم يجب ابد فاة الفعل اصل في العمل
والمختار التنازع ايمان الثاني فيكون ابد قيدا يجب ويحتمل ان يكون
ظرفا للصوم فاة نسخ يجوز عند الجمهور ويحتمل خلاف الظ
من ايمان الابعاد لا عندهم للجمهور اذ ابدية الفعل المكلف لا ينال
عدم ابدية التكليف بخوصه غدا فاة قبله او نسخ اليوم والمختار في
ان ورواى النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت
بذلك الوقت لانه ينافيها وعلى وجوب يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه
فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوب منافاة لمنافاة تقيض كل
لازم للزوم له فيكون مبطلا لنصوصية التأييد كما في تأييد الوجوب
بمعينه البحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فاة كان وعند
المعتزلة والصيرفي من الشافعية والخصاص واي زيد هنا التمكن من الفعل
ايضا وهو ان يعضى بعد حصول الامر الى المكلف فاة يسع الفعل من
وقته القدر شرعا ولا يكون ما يسع جزء منه فكل النسخ قبل دخول
وقته او بعده او قبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناء على الاصل
عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفاية مقصودا تارة
كما في انزال التشابه وكونه اقوى المقصودين احرر لتوقف كونه العمل
قرية عليه بدونه العكس وعدم احتمال النقوط دون وعندهم عمل
البدة لانه الموقر بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ
قبله كاه بقاء لنا خبر المهرج حيث نسخ الزايدة على الخس من التخيبي
قبل التمكن من الفعل لا عقد النبي عم وهو الاصل وعقب جميع المكلفين
ليس بشرط وهم لا ينكرون المهرج بمعنى الاسراء الى السجد الاقصى

لجواز اختلاف في زمانها كما لا يقتضيه
بما لا يخالف مع عدم تقييد التكليف

قال من ينه للتأخير من عمله في زمانه يكون
التصور متصوفا لا الفعل ان لم يكن
الامر ان الواحدة قد امر بعد بشئ
او متصوفا من ذلك ان يظهر عند الثاني
حسن طاعته والقياده لم يتبعها بعد
حصول هذا الموقر قبل ان يتمكن من فاعله
بالبدلة لانه العمل هو الذي من الامر والنهي
لا الاعتقاد ففاه النسخ قبل التمكن
من الفعل مؤدبا الى اجماع الحسن
والقيح في شئ واحد في زمان واحد
تعلق النهي بعين ما تعلق به الامر
مثلا اذا قال الله صلوا عند غروب
الشمس من هذا اليوم ركعتين
ثم قال قبل غروب الشمس ركعتين
عند الغروب من هذا اليوم وار
النسخ مع اتحاد هذه الاشياء
يؤدى الى الفساد ابن سكت

لشوة بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متعلق بال
بالقبول لا يمكن انكاره كالتواتر فيكون تحت عليهم البحث الخامس في
النسخ ويجوز النسخ بين الكتاب والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة بالسنة بالكتاب فيكون
اربعة اقسام الاول كفسخ الوصية للوالدين بآية الموارث والثاني نحو
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزروها ولا خلاف في صحة هذين
القرينين وخالف الشافعي في المختلفين ان نسخ الكتاب بالسنة ونسخ
السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول مطعنة للقطاعين
فانه يقول خالف ما ينعم انه كلام رب والثاني انه تعالى قال ما نسخ من
آية الآية والسنة دون وليست من لدن تع والثابت انه عم قال يكتب لكم
الاحاديث من بعد من فاذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله
تع الحديث وهو دليل على رد عند المخالفة والرجوع ان تع قال قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي الآية فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان
طعن الطاعن لا عبرة به كيف وان نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة واردة ايضا فاه الصدق يتيقن ان الكلام عند الله والكذب
يطعن في الكلام جرحه وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم ومثلية
فحق الكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تغلث ثلث قرآن ولا شك
ان السنة ايضا من لدن تع لانه عم لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبك
على الخطا وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الذي
على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم والمراد به حديث لا يقطع عنه
بدليل يحتاج الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك
الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله تع فاه خالفه فوه لانه ان لم يعلم
تاريخه يحتمل على المقارنة فيرد كعدم قوة على المعارضة فاه علم فاه تعمد على

يكنى في النسخ

فان قيل انهم ينكرون المهرج فكيف يكون ذلك
والجواب انهم ينكرون المهرج فكيف يكون ذلك
الى السجد الاقصى وكاه الاصل هو

خوفه من كتب عليكم اذا احضرت احدكم الاية
لا وصية لولا ان الله انزل في حق حقه ان
تقال بان لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
الطعن الخامس
فان قيل فاقبلوا اني انا اقض في كلامه ويشتمل
من الله سبحانه وتعالى كلاما متناقضا فكيف
يعمل عليه و

الادارة غير متلق تحقير
من اوضح الموضوعات بل ورد حديث
محيي على خلافه وبعد الا ان الوتية
المراد ومثله

والنسخ منه أي من الكتاب أربعة لأنه إما التلاوة والحكم المستفاد
منها معاً كالصحف السابقة فإنما كانت نازلة لتقرأ وتعمل بها قال
الله تعالى هذا القرآن الذي أنزلنا به الحكمة والهدى ولم ينزل
منها تلاوة ولا حكم واحد هما أي التلاوة فقط والحكم فقط
وقد عرفت أن البعض لا ينفك عن النسخ وسيله إلى حكمه فلا اعتبار لها
عند فواته كوجوب الوضوء بعد الصلوة وإن الحكم لا يثبت إلا به فلا
يبقى دون كماله كالثابت بالبيع بعد انقضاء قلنا التوسل
والتسبب هما في الابتداء والبقاء والنسخ بالنظر إلى البقاء
وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا أولاً وجوه من حيث أن
اللفظ احكاماً مقصودة كالاجازة وجواز الصلوة والثواب بقرآنه و
حرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم المستفاد منه فيجوز أن يفتي
نسخاً كسائر المتباينة وثانياً وقوعه في التلاوة فقط كما روي عن
أنه كان في النسخ والشيخ إذا نزل في أربابها كما لا يخفى والله و
يد بها عرفاً المحسن والمحسن لأن الشيخوخة تستلزم الدخول بالشيخ
عادة والحكم فقط كسرخ إتيان الزواني بالنساء وامساكن في البيوت
والاعتدال بالحوال وصية الوالد والدين ونحو ذلك أو وصف الحكم كالاجازة
وحرم ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم أن العلماء اتفقوا
على أن الزيادة على النسخ إذا كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخاً للحكم المزبور عليه
لأنها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للأولى وكذا أنه لم يكن الزيادة
متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة ردة الشهادة في حد القذف
مقارناً للجلد واختلفوا في هذين القسمين وهو زيادة الشرط
وزيادة الجزاء أما زيادة الشرط فإنما ترفع الجزاء الأصل بمعنى

الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول بالأمر كالمسبق في مباحث الأمر وإما
زيادة الجزاء فإنما يكون بثلاثة أمور الأول بالتخيير في اثنين بعدما كان
الواجب واحداً فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد
والثاني بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب احداً اثنين فالزيادة ههنا
ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بإيجاب شيء ثالث فالزيادة
ههنا ترفع أجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت
فاندفع ما ذكر في التلويح أنه معنى الجزاء أمثال الأمر والخروج عن العهدة
ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل
الأصل لم يرفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ
لأنه مستند إلى عدم الأصل قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست
بنسخ بل هو بيان محض لأن الزيادة على الأصل ضم وتقرير للأصل والله
النسخ رفع وتبديل فكيف يتحداه في حق حقوق الله كزيادة مستقلة
وفي حقوق العباد كمن أدين الف وخمساً فشهد شاهد بالف وأمر
به وخمساً قلنا لأن الزيادة على الأصل تقرير له فإنها تفيد رفع الجزاء
ورفع حرمة الترك ورفع الجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك
في بعض آخر لا يكون تقريراً للأصل بل تبديلاً له فإذا كانت الزيادة نسخاً
عندنا فلا يزداد بخبر الواحد والقياس المقيدين للظن على المتواتر
المفيد للمعلم والمشرور المقيدين لطمانية الظن خلافاً لله أي للشافعي فإنما
لما كانت عنده بياناً محضاً جازت بهما كما ذهب إليه في تخصيص العام فلا يزداد
التفريع على الجمل والنسخ بقبول عدم الأعمال بالنيقات كما ذهب إليه الشافعي
ولا الترتيب بقبول عدم البدء بالله بقبول عدم لا يقبل الله صلوة امرئ
حتى يضع الطهور ومواضعه فيفعل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح
برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب إليه أيضاً ولا الولاء من المولادة في غل

في تبديل

اعضاء الوضوء كاذهـ الى مالـ بماروس انـ عم يواني في وضوء
او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة اليه على آية الوضوء
متعلق بلايزادوهي قوله مع بايتها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الية فانه كلام في الغسل والنجس لغرض خاص وضع لعن
معلوم وهو الاصابة والاصابة بالنقص باطلالة يقتضي الجواز
على ان وجهه كانه في زيادة الامور المذكورة عليها رفع الحكم الاطلاق
نجس الواحد ونقضه بالشرط النية في التيمم مع ان النص ساكت
عنه واجيب بانه النية انما ثبت بالنقص لا غير لانه التيمم ينسب عنها
اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعتبر من بانه انما يستقيم
لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن
القصد المقيد باستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له
على الخاص فكيف يستفاد منه اقوال الجواب انه الاصل في الشروط ان
الامور بها ان لا يلاحظ فيها اجرة الشرطية فيكتفي بحجر وجودها
بلا بشرط النية فيها والقصد في ايجادها كالوضوء وقد يلاحظ
فيها اجرة كونها مأمورا اذا دلت عليها قرينة فيشرط فيها النية
والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على ذلك
بالجزم لم يشرط النية والتيمم من الثاني فانه كان شرطا ايضا لكن لا وقع
التيمم جزاء للشرط في قوله مع وانه كنتم مرضى او على سفر فيقيموا الية
علم ان من ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فيرجح جانب
كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيها النية بهذه القرينة ضرورة
وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينسب عن القصد فليتماثل فانه
دقيق بالقبول حقيق ولايزاد الطهارة عن الحديث على وجه يكون
فرضا كما قال الشافعي بقوله عم الطواف بالبيت صلوة الاله تعالى

أبـ في الكلام على آية الطواف وهن قوله فليطوفوا بالبيت الية فانه الطواف
لفظ خاص وضع لعن معلوم وهو الدوران وهو باطلالة يقتضي
جواز من المحدث والطاهر فاشترط الطهارة بما ذكره رفع الحكم
الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعتراضه بانه النص محمول
لانه نفي الطواف غير من داجما فانه قد رتب سبعة اشواط وشروط
فيه الا بتدار من الحجر الاسود حتى لو ابتدر من غير لا يعتد به حتى
ينتهي الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعراية والطواف منكوسا
واذا ثبت انه محمول جان انه يلحق خبر الطهارة ببيان انه للجواز ان لا يتم
ان محمول واما ثبوت العدد وتعيينه فيبتدر فيها جزم ضرورة يجوز
بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل تمكن
النقصاء الناحية فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكرهية وبه
لهذا يجزى بالثم بلاعادة اخبار الصلوة بالسجدة ولو سلم ففي
حق العدد وابتدأ الفعل لا مطلقا اما الاول فلانه باب التفضل
للمبالغة وذلك يحتمل العدد والشرع في التحق بخبر الاشواط سبعة
بيان انه لا انه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله
مع وانه كنتم جنبافا طر وانه محمول من حيث احتمال المبالغة الكمية
والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال و
اما الثاني فلانه لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا تمامه
فالمراد حركة اعتبرت تعيين مبتدأ لها شرعا وهو غير معلوم فالتحق
خبر لا بتدار بيان انه فليتماثل ولا الفاعلة ولا التعديل في تعديل
ادكان الصلوة على الصلوة كاذهـ الى الاول الشافعي بقوله عم
لا صلوة الا بتمام الكتاب والى الثاني الشافعي وابويوسف رحم
بقوله عم لا عربي اخف في صلوة قم فصل فانك لم تصل فرضا

اعادة الطواف م

باب بدء م

حالة من كل ما ذكره في النية الى التعديل لم يقل على آية الصلوة لانها مجزئة
 بخبر الواحد متعلق بلانها فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرتبة
 في كفارة اليربني بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا انكم
 زدتتم الفاتحة والتعديلا بخبر الواحد حتى وجبوا انما لم يثبت النص
 لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم لانه الفرض عندكم ما ثبت لزومه
 بدليل ظني فقد زدتتم على الكتاب بخبر الواحد لما لا يمكن ان يزداد
 به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديلا
 فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لاننا لم نعد بعد اجراء
 الاصل لولا الفاتحة والتعديلا حتى يلزم بالنسخ بل قلنا الله
 بالوجوب فقط بمعنى انه يا شتم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ
 هذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والتسبيح واجبين
 فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى آثم المتوضئ كتمه لانه لما سقط
 كلمة بل آثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا يمنع
 انه آثم المصلي لتركه مع جواز صلوة والا لساوى واجب الصلوة
 واقتضى سره جازا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما
 جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سره ان باح رحمه الله
 لم يجعل في الوضوء واجبا **الركن الثاني فيما يختص بالسنة** ثم
 فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث
 المختصة بالسنة وهي اى السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول
 واختص بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية
 او فعل عطف على قول وهو الظاهر او تقرير وهو ان يرس فعل
 او قول لا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه
 ولما كان صدور السنة عنه لم بطريق الوحي احتيج الى بيان

ان القول بالسنة ان النبي عليه السلام عمده

اولا فقل الوحي في حقه عدم نوعا الاول ضد وهو على ثلاثة
 اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي صلى الله عليه وسلم من ملك بتيقنه
 ان يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جناب الحق مع وتقدس وهو
 ما انزل عليه بلسان الروح الامين ثم كالقرآن والثاني ما اشار اليه
 او وضح له ان للمرتلون باشارته ان باشارة الملك بلا كلام منه
 كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نزل في روعي فقال ان تقسم اني تورث
 حتى تستكمل زكاتها الى الثاني بقوله اولاح لقلبه يقينا بالهام
 الله تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلم الله الانسان اياه اياه
 ايده بنور كما قال تعالى لنحكم بين الناس بما اراك الله والكل امن
 اقسام الثلاثة منه اى من النبي صلى الله عليه وسلم بحجة على الكل من امته بحسب
 عليهم اتباعه بخلاف الاول لانه لا يكون حجة على غيره والنوع
 الثاني باطن وهو ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص ومنعه
 بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا
 عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي مالقى الله تعالى بلسان
 الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا
 عند العجز عن دليل لا يحتمل العجز بالنظر الى النبي صلى الله عليه وسلم لوجود
 الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفة لاجواز
 المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم بعد
 بالاجماع والجواب عن الاول انه معنى النص ما يصدر نطقا به
 بالقرآن عن الرسول ما القرآن الا وحي بوحية الله تعالى اليه كما كمل
 لغرضه ولكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
 ايضا وجب ان ينطقا عن الرسول وفيه بحث لانه حكمه بالاجتهاد
 لا يكون وجب ان يثبتا باجازه بالوحي فالصواب الاقتصار

على المنع وعن الثاني اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقرره على
 مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنله الاجتهاد وعن
 الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجز
 لم تجز وجوزة آخرون مطلقا كما لك والشافعي وعامة اهل الحديث
 وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجود الاول
 ان الاجتهاد واجب عليه عدم لدخوله في عموم فاعتبروا والثاني
 وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان ع حيث روي
 ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود فحكم
 بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى شره
 غير هذا رفق بالفرقتين فقال ارس ان تدفع الغنم الى اهل الحرث
 ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب
 الشاة يقومون عليه تعود كهيمه يوم افسدت ثم يترد ذوقه
 فقال داود عزم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا
 وقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عدم عالم بعلم
 النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل في صورة الفرع الذي
 يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه عدم شاور
 اصحابه في اكثر من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون
 ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطبيق
 قلوبهم فانه لم يعمل برأىهم كان ذلك اذ لا يسترسى ولا تطبيقا
 وانه عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأىهم عند عدم
 النص فبرأىهم عدم اوله لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تلحق على
 الجوان في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا و
 النزاع فيه والمختار عندنا انه عدم ينظر الاول يعني ينظر الوجه الخطأ

وقع من غيره

قد رما يرجون ولم يتم اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو
 نزول وحاق الفوت في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لانه الاول
 اصل في حقه عدم والثاني خليف ولا يصح ان يخطف الا بعد العجز عن
 الاصل لكن يرجو وجود الماى فعليه ان يطالبه ولا يعمل بالتيمم ما لم
 يقطع رجاءه عن الماء والاول يعني الوجه الاول لا احتمال
 الثاني يعني الاجتهاد للخطأ وانه لم يقدر عليه القائلون بجواز
 الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائهم في اجتهاده فمنهم من
 لم يجوز لاننا امرنا بالتباعد عدم في الاحكام فلم يجز الخطأ عليه
 لكننا مأمورين بالاتباع في الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق
 على الخطأ لادلة الاجماع والمختار ان الخطأ يجوز لقوله تع عفا
 الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذنه لهم لكنه
 لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبك عليه في الحال لما ذكرنا انه قد
 يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير ما قيل
 هذا منقوض يوجب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
 على الخطأ على انا لانهم يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل باتباع
 العمل بالاجتهاد الذي هو الصواب عملا كما هو مذهب المخطئ
 او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اى استمرار
 الرسول عدم على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائهم دليل على
 الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو اخطأ لنبيه عليه السلام لنبه
 علم انه صواب فلا يجوز مخالفة اى مخالفة الامة اجتهاده
 بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز كونه خطأ جاز مخالفة عدم
فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عدم اخباره
 كانه او انشاء وفيه اجاث البحث الاول في كيفية اتصاله اى

القول بالنبوة عم وهو ان اتصاله بوجوه ثلثة لانه اما كاملا كانت
الرواية لذلك القول في كل قرن من القرون المعينة وهن القرون الاول
والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل توأطهم ان توأطهم على الكذب
عادة وانه جوة نظر الى الامكان الذي وعدم تجويزه ذلك ليس
لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم
لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضرورة وانه كان البعض
مقلدا او ظاننا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاختيار المنكرة
عن موت ملكهم واجتماعهم كاختيار الحجاج عن واقعة صدرتهم وتسمى
هذا القسم الكامل للاتصال المتواتر كتاب رواته واحد بعد واحد
وهو ان المتواتر يفيد اليقين فيكون جاهده في الشرعيات كنقل القرآن
والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجرات ومقادير الزكاة
ونحو ذلك وقالت السنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو
انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه
ودنياه واقفه واياه كالسوف طائفة المنكرة للعيادة بالضرورة لانه
يفتقر الى توسيط المتقدمين بالوجدان ولانه لمن لا يتأتى منه النظر
ولا استدلال كالصبيان فخلافا للكسبي وابي البصرين وامام الحرمين
لهم اولاً انه يحتاج الى توسيط المتقدمين بخوانه خبر جماعة كذا عن
محسوس وكذا ما هو كذا في موضوع وثانياً انه لو كان ضرورياً
لعلم ضروريته لانه العلم بالعلم وبكيفية لازم بين والجواب عن الاول
ان الانتم الاحتياج كما في قضاي اقياساتها معها وعن الثاني ان الانتم ان
العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ بصفته
ولو سلم فلا يتم ان لازم الضرورة في ضرورة الاحتياج الى توسيط
الخرم وما فيه ان في ذلك الاتصال شبهة صورة انه كانت الرواية

كذلك ان قوما لا يجوز العقل توأطهم على الكذب في القرن الثاني
وهو من مائة التابعين والقرن الثالث هو من مائة تبع التابعين لاني
القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وانه لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث
بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو
ان المشهور يفيد طمأنينة الظن وهن زيادة توطئتين وتسمى
يحصل للنفس على ما ادركته فانه المدرك يمينيا فاطمئنتها
زيادة اليقين وكما له لما يحصل للمتيقن بوجوده مكة بعد ما
يشاهد ها واليه الاشارة بقوله تع حكاية عن ابراهيم ثم ولكن
ليطمئن قلبي وانه كان ظنياً فاطمئنتها رجاء جانب الظن بحيث
يكاد يدخل في حد التعيين وهو المراد هنا وحاصلة كونه النسي
النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احاد الاصل
بسبب الشبهة الحاصلة فلا يكون جاهده بل يضل وما فيه
شبهة صورة ومعنى انه لم تكن الرواية كذلك ان لا يجوز العقل
توأطهم على الكذب في القرنين اللذين ويسمى هذا
القسم في الاصطلاح خبر الواحد وانه رواه اكثر من واحد ما
لم يتواتر او يشهر وهو ان خبر الواحد يوجب العلم وغلبة
الظن بشرائط معتبرة في الناقل والنقل وسيتاتي بيانها
بالكتاب وهو قورتم فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وله توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو
الدعوة الى العلم والعمل لانه التخصيص التفادي لولا
يتضمن الامر فلو لا انما دية العمل لم يكن الامر مفيداً والطائفة

يتناول الواحد في الصحيح ولو سلم فلا يلزمه جحد التواتر بالاجماع الثاني
 الثاني انه لا يلزم للترجيح وهو على الله تعالى مع محمداً على لازم وهو الـ
الطلب الجازم في اجاب المحذور عن ترك العمل مستلزم وجوب
 العمل والسنة كما انه عدم كانه يسر الا افراد من اصحابه الى الاتفاق
 لتبليغ واجاب قبوله على الاتام وان عدم قبل خبر بريرة في
 الهدايا وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدايا وخبر ام سلمة
 في الهدايا وقول الرسول في هدايا الملوك على ايدريم وغير
 ذلك والاجماع فاء الصحابة والتابعين استدلووا وعلموا في وقائع
 لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر ذلك ويوجب العلم العادى به
 باتفاقهم كالتقول الصحيح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر
 القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور والعقول فان
 الشهادة مع انها مظنة للتهمم بالتجارب والتباغض وليست
 اخباراً عن معصوم ولا مخبر مشهور بالثقة اذا اوجب العمل
 حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كانه فاسقاً فالرواية اولى
 وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية
 وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكونه الكذب محظور دينه
 وعقله فيفيد غلبة البظن فيوجب العمل كما في القياس بدلاولى
 اذ لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب
 العمل ايضا علم انه قد قورر ولا تقف ما ليس لك به علم انه
 يتبعونه الا الظن يدل على استلزام العمل للمعلم فذهب طائفة
 الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللزوم وهو العلم وقيل
 يوجب العلم ايضا لوجود اللزوم وهو العمل قلنا لا يتم استلزام
 العمل للمعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة وللعموم

للأيتين في الاشخاص والازمان على انه العلم قد يستعمل في الادراك
 جازما كانه او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون
 في الآية بذلك المعنى البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد
 واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة الاول العقل الكامل
 وهو عقل البالغ على ياتي في بياض الاهلية ان شاء الله تعالى فلا
 يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظنوا ما الصبي فانه وان
 كانه ضابطا كاملا التمييز ربما لا يجنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه
 والشرع الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كانه الايمان تصديق
 الاسلام وهو نوعان الاول خديشوه بين المسلمين وتبعية
 الابوين والدار والثاني كامل ثبت بالبيانه واعلانه البيانه
 تفضيلا بتصديق وتفاصيل جميع ما اتى به النبي عدم والاقرار به
 وادناه البيانه اجمالا بتصديق جميع ما اتى به عدم بتفصيل ولا
 عبرة للاول الا انه يظهر مما رت كالمطلوب بالجماعة للحديث ولذا
 قال محمد رحمه الله في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصال
 حين ادركت تبين نوجها بل الثاني الثاني فانه لا يشترط التفصيل
 حرجا ولذا اكتفوا بعد الاستيصال بينهم ولذا قال وهو التصديق
 بجميع ما جاء به النبي عدم بالقلب والاقرار به اى بالتسليم ولو
 اجمالا وانما المشترط الاسلام لا لانه الكفر يقتضي الكذب لانحراف
 في جميع الادبانه بل لانه الكافر يساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله
 في اموره والشرع الثالث الضبط هو مجموع معاني اربعة الاول
 حق السماع اى سماع الكلام لا هو حقيقة بل لا يشوبه شبهة
 والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لا مكانة ينقل بالمعنى
 بخلاف القرء فاء فهم تمام معناه ليس بشرط ان المعنى في حق

نظم العجز المتعلق به احكام مخصوصه والمق في السنة معناها حتى لو
 بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كانه حجة والثالث حفظ اللفظ
 باستقراء الواسع له والرابع المراقبة اي الثابت على الحفظ حتى الاداء
 في اذ درين نفوسهم ولم يرها اهلا للتبليغ ففقر في شيء منها
 ثم روي بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما الشرائع الضبط لا صلت
 الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق دونه لاحتمال الشرو هو
 نوعان ظاهري وباطني وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو
 الشرط ههنا ولذا لم يكن خبر العقل خلقة او مساهلة
 حجة وان وافق القياس وباطنه ضبطه اي ضبط معناه الكلام
 فقها في حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل لهذا اقتضت
 رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به والشرط الرابع
 العدالة وهي استقامة الدين والسيره وحاصله كيفية راحة
 في النفس تحمل على ملازمة التقوى والبرقة وترك البدعة
 ليستدل بذلك على رجاء صدقه وهي قسما قاصريه بظاهر
 الاسلام واعتداله العقل المانع عن المعاصي وكامله ليس
 له حد يدرك غاية والمعتدلة في كماله وهو ما لا يؤدي الى الخرج
 وهو رجاء الدين والعقل على الرور والشهوة ولما كانت
 العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور
 اربعة وان اتم بمصيتها لانه في اعتبار اجتنابات الكل سلب باب
 العدالة الكبار والثاني الاصرار على الصفات فقد قيل له
 لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث انه
 الصفات الدالة على خسة النفس كسرقة لقمه والتطيق بحجة
 والرابع المباح الدال على ذلك كالعب بالجمام والاجتماع مع الله

الارادل والاطلا والبول على الطريق ونحو ذلك فانه مركب هذه
 الاشياء لا يجنب الكذب غالبا بخبر الناس والستور وهو
 من لا يعلم صفته وحاله مردود المبحث الثالث في بياض الروي
 وهو ان عرفت بالرواية وشرب بها فانه كان ذلك المعروف بها
 فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة
 ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يقبل الرواية منه مطلقا
 اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك انه القياس مقدم
 عليه ورد بان يقيى باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة
 محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية
 او في الفرع مانع والاداس وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانسي
 رضي الله عنهما افرقة رواية انه لم يوافق الحديث الذي رواه قتيلا
 اصلا حتى انه وافق قيسا وخالف اخر يقبل وذلك لانه النقل
 بالعين كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الروي لم يؤمن ان يذهب
 شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخ عنها القياس مثل
 حديث المصريات وهو ما روي ابو هريرة رضي الله عنه انه سمع
 قال من بشرني شاة فوجدتها محفلة فهو خير النظريين
 الى ثلثة ايام انه رضيتهما امسكها وان سخطها ردها و
 ردها معا صاعا من تمر ووجه كونه هذا الحديث مخالفا للقياس
 الصحيح انه تقدير ضمانة القدوة بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله
 تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم الآية و
 تقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عز من اعلى شفا
 له في عبيد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت
 بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عقودات العين

فانه قيل فيكون ردة هذا الحديث بناء على مخالفة للكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمة العدو صريحا لكنه
بعد نسخ العقل ظرر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان
البائع انما رضى بطلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري
فثبت فيه الضمة بالمثل والقيمة قياسا على صورة العدو وان
الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين فانه لم يظن
حديثه في السلف جاز العمل بها ان بن واية في القرون الثلاثة
الاولى لانه الصدق والعدالة في ذلك الزمان بشهادة الرسول
عدم انه وافقته ان رواية القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا
جوز ابو جرح الله الحكم بطل العدالة لانه في القرن الثالث لا بعدها
ان بعد تلك القرون فانه الفسق لما شاع فيها لم يجر العمل بتلك
الرواية وان ظن حديثه فيهم ان في السلف فانه قبلوا بها ان
السلف رواية بانه روى عنه وشهدوا بصحة حديثه او
لم يطعنوا في رواية تقبل تلك الرواية فانه السكوت في
موضع الحاجة الى البيانة بانه كاسبق ولا يترجم السلف به
بالنقص وكذا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه بانه قبل البعض
وردة البعض مع الثقات عنه لا مطلقا بل في وفق حديثه
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروج مات عنها م
هلال ابن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقصي عنهما
من مثل سماتها قبل ابن سعد ورضي عنه وقد روى
عنه الثقات كابن سعد ورضي عنه وعلمته ومسروق
وغیرهم فعملنا بها لما وافق القياس عننا فانه الموت ما
كالدخول بديل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي

لمخالفة القياس عنده وان يروى ان السلف رواية ردت رواية
كارت رواية فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها نفقة ولا سكن
وقد طلقها زوجها ثانيا فرتة عمس وغيره من الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين البحث الرابع في بياض الانقطاع ان
انقطاع الحديث عن الرسول عدم وهو نوعان الاول ظاهر
وهو الارسل وهو لغة التقييد وفي اصطلاح المحققين تركت
الواسطة بين الراوي والمرسل عنه وفي اصطلاح المحققين تركت
التابعي والواسطة بينه والرسول عدم فانه تركت الراوي واسطة
واحدة بين الراويين مثله يقول من يعاصر ياهريه قال ابو هريرة
سموه منقطعا وان تركت اكثر من واسطة واحدة سموه
مفضلا والكل يسمى مرسلنا عننا وهو اربعة اقسام
الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل
العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسلمين آخر
يقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل
القرنين ان الثاني والثالث عننا اما الاول فلاه الثقات من
التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال
البعض ردة المرسل بدعة حدثت بعد الماتين وامانا ثانيا فلاه
المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه
عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يترموه بذلك وامانا ثانيا
فلاه الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب
فلاه لا يظن به كذب على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولي
لذا قلنا ان فوق السند خلافا للشافعي ويقولون اولان ان
جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولي و

ثانياً لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثر للمز ماء وثالثاً لانه
لو جاز لم يكن في الاستناد فائدة فكم ذكره اجماعاً على العيب
وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول انه الثقة لا يترجم باد
بالفئلة عن صفات من سكبت عن ذكره وكذا قال حدثنى
الثقة صحة رواية وعن الثاني اننا لم نذكره في الثقة اولاً ثم
الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريانه العادة
بالاسلام بلا رواية اصحاب الرواية لا بعد هما وعن الثالث
اننا لم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقطة للمرجح
واختلف المشايخ فيمن دونها اى قبول من سئل من دون
القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من خلا عدل لبعض
ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابي لا يقبل لانه
زمانه فشاو الفسق وتغير عادة الارسل الا انه يروى
الثقات مرسله كما روى ومفله كمرسل محمد بن الحسن
والمرسل عن وجهي والسند عن وجهي آخر يقبل عنده من يقبل
المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم
لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للخرج على التعديل ولا ت
حقيقة الارسل يمنع القبول فشرهته تمنع ايضاً احتياطاً
وقبله عامتهم لانه المرسل ساكت عن حال الراوي والسند
ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح
وذلك مثل لانكاح الابوي رواه اسرائيل بن يوسف وسند
وشعبة وسفيان الثوري مرسلان والنوع الثاني باطن
واما بنقصاء في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث
الثاني واما بالمعارضة للادوية اى يكون معارضاً للدليل اقول

منه صريحاً حديث اى كعارضه حديث فاطمة بنت قيس اى الله
الرسول ع لم يفرض نفقة لعا ولا سكنى وقد طلقت ثلاثاً
للكتاب وهو قوله تع اكنوا هن من حيث كنتم الآية
اما في السكنى فظروا ما في النفقة فلا يقره تع من وجدكم
يحل عندنا على قراءة ابن معود رخصه نفقوا عليهم من
وجدكم قبل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يسر الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم
تشر لا يعمل بها فاما عمل بها علم انها شترت وقد
سبق في اول الكتاب اى القراءة المشروعة في حكم حديث
المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكعارضه
حديث القضاء بشاهد وبين الحديث المشهور وهو
قوله ع م البيعة على المعنى هو اليقين على من انكر ما لا القسمة
تنا في الشكره واما لانه تعريف المبتدأ بلام المستفاد فيوجب
للحصر وتعارضاً لا صريحاً بل دلالة وهو فيما اشد الحديث
بين الصحابة في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم
ما ثبت به حكم الحادثة المشروعة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيادته وانقطاعه
وكونه معارضاً بما هو اقوى منه واذا اعرض عن الصحابة
فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعترضهم عنه عند اختلافهم
الى الرأيين دليل انقطاع وجود معارضى اقوى منه ولا يخفى
على الفطنة المنصف انه عبارة المتين والشرح احسن من عبارة
القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما
من المروءة او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول

فلا نكاريه اما بالقول او بالفعل والاول بالنفي المجازم او
 المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية
 او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجب
 واما الثاني فلازم اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او
 يحتمل واما من سائر ائمة الحديث فالطعن بغيرهم او مفسر بما
 لا يصلح حرجا او يصلح فاما مجتهدا فغير او متفقا عليه فاما من
 يوصف بالنصحية او بالعصبة والعداوة فشرع في بيان
 الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وهو اى الطعن
 اما من المروى عنه فنفيها اى نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره
 لها صرحا جرح للحديث المروى كذب احدها قطعا احدها
 قطعا لكن لعدم تعيينه لا يسقط عدل التراخي المتيقنة لان
 اليقين لا ينزل بالشك كبيتين متعارضتين فيقول
 رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردد اى تردد الرواية
 سواء نفي او يصرح عليه او قال لا ادرى وتأويله للظاهر
 يعنى اذ ادرى عنه حديث ظ في معنى وقد اولى بعمله على ظاهره
 كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول
 فقال ابو يوسف في ردده جرح واقتضاه الكرخي والشيعة
 وسائر التأخرين وقال محمد وسالك والشافعي ومي تبعم
 ليس بجرح ولا محذور واما مثاله ماروس سليمان بن الزهر بن
 عن عمرو بن عثمان بن عيسى انه سمع قال ابي امية الحديث وقد تردد
 فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر مشايخنا
 والشافعي الى انه لا عصة بتأويله والمعتبر ضرورة حتى
 قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من نوعا من الحديث

ولغيره اى تأويله لغير الظن كتعيين بعض معاني الحمل ونحوه
 مما ليس بظاهرا في بعض الاحتمالات ردة الباقى من الاحتمالات
 لما مر ان الظن ان لم يحتمل عليه بقرينة معانية وعمله اى المروى عنه
 بعدها اى بعد الرواية بخلافها يتقينا باء كان الحديث نصا في
 معناه غير محتمل لما علمه جرح للمروى عنه لانه محمول على وقوفه
 على من وحيته او عدم ثبوته او لو كان خلافا باطلا سقطت
 روايته ايضا لا عمله قبلها فانه عمله بخلافه ماروس قبل رواية
 بحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا له
 للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اى لم يعلم انه قبل
 الرواية او بعدها فانه ايضا لا يكون جرحا لانه حججة الحديث به
 لا تسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل
 بخلافه وقد مر حكمة والطعن اما من غير اى من الغير المروى
 عنه فانه كان ذلك الغير الطامع صيا بيا لا يحتمل الخفاء عليه
 جرح اذ لو صح كما خفي عليه عادة فيحمل على التسليم او عدم
 الوجوب او الانتساح مثاله قوله عم البكر بالبكر جلد مائة
 وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عم
 الشيب بالشيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء
 الراشدون لم يعلموا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم
 حتى حلف عمر بن الخطاب حين الحق من نفاذ بالروم مر تدا
 انه لا ينفي ابدا وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه كفى بالنف فتنة فعلم انه النفي
 من عمر رضي الله عنه كان سيلة لا عملا بالحديث فلا ينفي فيه
 القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة سواد
 العراق بين الغامقين حين فتحه عتوة علم انه قسمة حسبي لم يكن

حتى في اختيار الامام في الاراضين الخارج والقسمه وانما احتمل
 الخفاء فلا شيء فلا يكون خرجاً لانه النادر يحتمل الخفاء كحديث
 زيد ابن خالد الجعفي في الوضوء بالقمره لانها نادرة لا يتجأ
 بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن
 من ائمة الحديث فيجوز ان يكون الطاعن ومبرهنة خواتم الحديث
 غير ثابت او مجروح او متروك او رواية غير عدل لا يعمل
 لانه الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما في الترتيب
 الثلاثة ولا قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة
 وهو اضعف فقها اولي ومفسره بما اتفق على كونه جرحاً
 شرعاً والطاعن ناصح لا متعصب جرح والافلا فلو كان
 بغير التفتق على كونه جرحاً شرعاً بل يجتهد فيه لا يكون جرحاً
 كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف
 لانه كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان
 الطاعن متهما بالعصبية كطعن الحديث في اهل السنة لا يسمع
 البحث السادس في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها
 الخبر سواء كان خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي والمراد خبر الواحد
 ولذا حصر المحلل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت
 باخبار الاحاد لا بتناقلها على اليقين وهو محل الخبر اما
 حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او
 حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثاني
 اما فيه الزام محض او الزام فيه اصل او الزام من وجهين دون وجه
 فشرع في بيان اقسام الخبر واحكامها فقال في العبادات
 سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكاة والحج

ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبية العقوبة
 كما اخذ كفارة الفطر من الكفارات او على مؤنة او صدقة
 الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرايط
 السابقة واذا اعتبرت الشرايط فلا تقبل خبر الفاسق
 والمستور فيها اي في العبادات لان انتفاء بعض الشرايط
 وان قبل خبرها في الديانات كاخبار بطهارة الماء وحر
 نجاسته بالتحري اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لانه
 الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول
 اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضراً عند الماء
 في شرايط العدالة المعروفة بحال الماء حرج فلا يكون خبر
 خبرها ساقط الاعتبار فواجبنا انضمام التحري به
 بخلاف امر الاحاديث فانه ناقلاً لها هم العلماء لا اتقياء
 فلا حرج اذ الم يعتبر قول الفقه والستورين في
 الاحاديث ولا يقبل خبر الضيق والمعتوه والكافر بعد
 مطلقاً اي في الاحاديث والديانات لان انتفاء الاهلية
 وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبة
 روي عن ابي يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها الدلالة
 الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص
 الذي فيه شبهة كالرجيم في حق غير ما عزم ذهب المتأخرون
 واختاره الكرخي انه لا يقبل لتكثير الشبهة في الدلائل و
 العقوبات تنادي بالشبهات وانما ثبت بالبينة بالنص
 على خلاف القياس ولا يقاس بثبوتها بحديث يروي
 الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي

كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وأما
حقوق العباد وهي باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد
بالشرايط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة
فيما فيه التزام محض كالبيع والجاره ونحوها بشرط فيه
الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد ولنظير الشهادة
والعدد عن الامكان حتى اذا لم يكن عرفا لا يشترط كإشهاد
القابلة ببشرائط الرواية التي سبقت صيانتها لحقوق العباد
ولان فيه معنى الالتزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بفساد الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوض التزوي
والتبليس وما لا التزام فيه أصلاً كالوكالة والرسالة
في الهدايا والودائع والامانات وما أشبه ذلك تثبت
بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التيقن فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا التزام فيه والمضرة
اللازمة هي ما فاء في شرائط العدالة في هذه الامور
غاية المخرج على انه المتعارف بعث الصبياء والعبد لهذه
الاشياء والعدول لا ينصبون دائماً للمعاملات الحسية سيما
لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فانه ضروريان غير
لازمة لانه العمل بالاصل ممكن وما فيه التزام من وجبه
دونه وجبه كعمل الوكيل وجرح المأذونه وفسخ الشراكة
والمضاربة ونحوها الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر
بشرط فيه بعد وجود سائر الشرايط اما العدد و
العدالة عند اى عند اى حان كان المخبر فضولياً والاي
وان لم يكن المخبر فضولياً بل وكيل أو رسول فلا يشترط

العدد والعدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لانه
الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل بعد
عبارتها اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين
عملاً بالشريين وقاله هو اس القسم الثالث الذي فيه التزام
من وجبه دونه وجبه كالثاني من الاقسام الثلاثة وهو ما لا التزام
فيه أصلاً لانه الثالث ايضا من باب المعاملة والضرورة
مستتر قلنا فيه الفاء شبه الالتزام البحث السابع في ثبوت
الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه بخبر المرسل
فانه الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدق والائتمار به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه
اعتقاد البطلان والاشتغال بسده بالتسليم والثالث ما
يكتلها من الصدق والكذب بل رجاء لاحدهما على الآخر
لان تغاير المبرح بخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتباره ينطو
عقله ويحتمل الكذب باعتباره تعاظمه محظور دينه اوجه
نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصل ويحتمل الكذب
احتمالاً ليساوي لانه وان كان احتمالاً عقلياً لكنه يقو في حق
المخبر وحكمه التوقف فيه يستوي جانبه كيف وقد قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والرابع
ما يترجح صدقه على كذبه بخبر العدل السميع للمشرائط الخمسة
المذكورة للرواية فانه جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله
ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق

وحكمه العرب لاعتقاد بحقيقة قطعها والمقهر من هذا
النوع وله اسى ولهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عن يمينه و
رخصة الطرف الاول طرف السماع وعن يمينه انه تقرير على الحديث
فنقول اهو كما قرأته ويقول نعم او يقرى الحديث عليك و
الاول وهو انه يقرى على الحديث اولى عند الفقهاء خلافاً
للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول وم وقال ابو ج كانه ذلك
احق منه وم فانه كان ما سوي عن الترويض ما في غيره وم فلا على
انه رعاية الطالب اشتد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ
فالمحافظة من الطرفين واذا قرأه لا يكون المحافظة الا
منه والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر
اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم
معروف ومعنوي اي يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن
فلان الى فلان ابن شم يبدى بالتسمية ثم بالتقارن ثم يقول
حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي وم ويذكر معنى الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفرمته فحدث به عنى بهذا
الاسناد واما الرسالة فكان يقول الحديث للرسول بلغ عنى
فلان انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكره فاذا
بلغك رسالتى هذه فاذهبه عنى بهذا الاسناد وكل من علمه
كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا واما الاول فلان النبي وم
ما هو بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الاداء
باحد من اهل البيت فلان الخلفاء والمؤلفين قلدهم القضاء
والامارة بهر كما قلدهم بالشافعية وعدوا مخالفاً مخالفاً
للامر ورخصة اسى رخصة السماع باء لا يكون فيه سماع الاجازة

14.
وهي انه يقول لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي
حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى
جميع ما صنع عندك من مسوعة والناولة وهي ان يعطى
الشيخ كتاب اسماء بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي و
سماعى عنى شيخى فلانا فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا و
الناولة لتأكيد الاجازة لانه تحدد هاتين معتبرتين بخلاف تجرد
الاجازة وانما احدهما بعض الحديثين تأكيداً للاجازة والمجازة
انه علم اسى ما في الكتاب صححت الاجازة والا فلا يصح قيل فيه اسى في
عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازة في الكتاب خلافاً لابن
يوسف رحمه الله كالم خلافاً في الكتاب الحكم حيث لم يشترطه
للمشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الدين والاصح
عندى انه هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لانه ابا يوسف رحمه الله
انما استحسن هناك لاجل الضرورة فانه الكتب مشتملة على
الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها
غيرها وذا لا يوجد في كتب الاخبار لانه السنة اصل الدين و
مبناها على الشريعة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل
العلم والطرف الثاني طرف الضبط وعن يمينه الحفاظ على حفظ
المسوعة من وقت السماع والفرم الى وقت الاداء وهو منهي
الى ح رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلنا رواية و
رخصة الكتابة فانه نظري في الكتاب وتذكر الحادثة في سوار
خطه هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب
الان عن يمينه وانه كان في اول الزمان رخصة والاى وانه لم يكن
مذكر فلان يكون حجة عند ابي ح اصلا فلا يعمل به راوى الحديث

ولا قاضٍ يحل في حربه بطله سجلاً مخطوطاً بخطه ولا شاهد
 يرس خطه في الصك لانه الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم
 بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف رحمه الله الكتاب يقبل
 في الحديث والتسجيل ان كان في يده للامني عن التزوير سواء كان
 بخطه او بخط رجل معروف اما في الحديث فلا التبديل فيه غير
 متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية يؤدي الى تعطيل
 الاحاديث واقا في السجل فلا القاضى لكثرة اشتغال المجاز
 انه يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امين عن التزوير فيقبل والا
 اى وانه لم يكن في يده في السجل ولا يحل العمل به لانه التزوير
 فيه غالب ولا يثبت في يد الخصم لغيره التزوير ايضا حتى اذا
 كان في يد الشاهد تقبل بل تقبل في الحديث اذا عرف اى طاعة
 خطا معروفا عن التبديل والخط في غالب العادة لانه
 من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره ومحمد
 وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبل في صك معلوم يجوز العمل
 به وانه لم يكن في يده اذا علم انه المكتوب بخطه على وجه لم يبق فيه
 شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثالث
 طرق الاداء وعزيمته النقل اى نقل السمع باللفظ من غير تغيير
 فيه وخصه النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارة مع ما فهم
 عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عم فضر الله امر
 سمع منا مقالة فوعاها واذا ها كما سمعها فرب حامل فقه
 يتصل الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولا نعم
 مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة
 والنقصان الجواب عن الاول بانه اذا كان كما سمع ليس مقصودا

على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من تغيير ادراك كما سمع ولو سلم
 فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه عار للمناقض باللفظ
 لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن الثاني بانه الكلام في
 غير جوامع الكلم ونظائرها فانه الحديث في النقل بالمعنى انواع
 ففيما فوق اللفظ اى النهى والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى
 للعالم باللغة فانه لما لم يشبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة
 والنقصان واذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اى في ضد اللفظ كما علم
 يحتمل الخصوص وحقيقته يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى به
 للمفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامني عن الخلل
 لا في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزا وتحت معناه جبرته
 لقوله عم الخراج بالضمان وقوله عم لا ضرر ولا ضرار في
 الاسلام وقد يجوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
 ظاهرة المعنى اذ الراوى جامع للغة قال شمس الائمة والاصح
 عنده ان لا يجوز لانه عم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى
 انه قال او تبيت لجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر
 احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه
 ولا في اقسام الخفى والمشكل فانه المراد منها لا يعرف الا
 بتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما
 في الجمل والتشابه فلعدم الوقوف على معناها والنقل بعد
 الوقوف مطلقا اى سواء كان الناقل مجتهدا او لا **فصل**
 في بيانه حكم فعله عم القصد في قيده لانه ما وقع لا عن
 قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح لاقتداره
 الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته المفاعل و

لكذا وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها
بل الى اصل الفعل بخلاف العصية فانه قصد بعينه ولهذا عصم
الانبياء عنه م م بخلاف النزلة فانها تصدر عنهم وانما تنح عن
بيانها من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبرنا عن موسى ع م
حين ذكر القبط فقتله قال هذا من عمل الشيطان او جهة الا
تعم كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرئ به البياض البتة لا يصلح
الاقتدار وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح
بالاتفاق وسوى بياض الحمل فانه تابع للمبتين في اى صفة كان
المبتين فلا يكون من البحث وسوى المخصوص به لوجوب الضم
والتعبد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فانه الشكر
تناهى الاختصاص اى علم صفة اى صفة ذلك الفعل في حقه
ع م من الوجوب وغيره اذ ما يقتضى من افعاله ع م اربعة
مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لانه الثابت
بدليل في شك لا يتصور في حقه ع م فلا واجب وجه بانه
تقسم لافعاله بالنسبة الى اقامته مثله في العبادة وغيرها
فيها اى في تلك الصفة فانه فاضا عليه كانه فرضا علينا و
هكذا اما اوله فلخرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته و
اما ثانيا فلقد وردت له في رسول الله اسوة حسنة
فانه التاسع قول مثل فعله على وجهه لا فعله مطلقا والا
لتأدى بلانية واما ثالثا فلقد وردت له لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ان واجد عيانهم ولولا الشريكة لما ادعى تنويه
ع م الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل المخصوص
بالنبي ع م فاذا قام بحمل على ما يفيد لانه الاصل يعدل عنه

بالصارف والآسى وانه لم يعلم صفة الفعل في حقه ع م فالاباحة
اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له وم لا لادنى متيقن و
الزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى
لا يراهيم ع م اى جامعك للناس اما ما لا يحمل على المخصوص
به ع م لانه نادى **فصل** في تقريره اذ فعل فعل بحضرة النبي ع م
او في عصره وعلم به وقادر على الانكار ولم ينكره كانه تقريره
على ذلك الفعل قادر اى يبين حكمه فقال ما قرره اى كانه مما
علم انكاره اى انه منكر له وشركته انكاره في الحال لعلمه بانه علم
منه ع م ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذها ب كافر في كنيته
فلا اثر لكونه ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والآسى وانه يعلم
انكاره دل كونه على الجواز اى جواز ذلك الفعل من فاعله
ومن غيبه اذ ثبت انه حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فانه كانه
متما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه
لو لم يحزم لزوم ارتكابه ع م محترم وهو تقرير على المحترم وهو
محترم عليه والاستيثار معه اذ له من الاستيثار الرسول
ع م مع كونه وعدم انكاره اذ دل على الجواز من مجرد كونه
فانه قيل الرسول ع م لم ينكر القيا في اثبات النسب بين زيد
ابن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيا في ولم
يعتبرها الا الشافعي استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكل في الشيء
غير مقامه في طريقه ومن كانه ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه
مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون التفتت اليه ههنا نفس
ثبوت النسب لا طريقه وهو الفاضل من النزاع ويكون عدم

الانكار والاستبشار لحصول الحق في ذلك من غير التفات الى
 طريقه بخلاف حديث النجيين فانه النزاع على طريق المصلحة
 على انه القيافة يجوز ان يكون بينهم تمام انكاره عدم لها هم
 فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسب
 بل ينافيه تذييل لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
 رد فها يها رسما تذييل شرايع من قبلها قد اختلفت
 في ان عدم وامة هل كانوا متعبدين بشرع من عليه بعد البعث
 فقل ان كل شريعة تثبت لنبي في باقية في حق من بعده الى
 قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزم من ان
 قبلنا على ان شريعة ذلك النبي عدم وقيل ان شريعة كل نبي تنسخ
 بوفاة النبي بعده نبي اخر الا ما يحتمل التوقيت والنسخ فعلى
 هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاء وقيل يلزم من ان
 العمل بما نقل عن الشرايع فيما لم يثبت انتساقه على ان ذلك
 شريعة لنبينا هم ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
 او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت
 بالقرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها تلزم منا
 يجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى وسوله عدم
 بل انكار على انها شريعة لرسولنا هم ما لم يشتر من نسخ
 اما لزومها لمقتضى تعشم او رثنا الكتاب الذي الية والموروث
 يكون مختصا بالوارث والاختصاص هو من حيث العمل و
 اشتراط القصة بل انكار فلا رتفاع الوشوق بكتبهم لتحريرهم
 اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم وانه شريعة لرسولنا
 عدم اذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيين بينهم

وبين ائمة كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد
 قال النبرع مع حين رآى كيفية من التورية في يدعى رضى الله عنه
 امته تكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله يوفى
 مؤس حقا لما وسعه الاتباع والدليل على ان المذهب هذا
 احتجاج محمد رحمه الله في جوان القسمة بطريق السهيات بقوله
 مع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف رحمه
 في جرياء القصص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم
 فيها ان النفس بالنفس الية ويجب على غير الصحابي تقليده
 وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا له
 للحققة فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلاده في
 عنقه ثم ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس
 بحجة على صحابي اخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب
 فسلكوا له لانهم يخل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس
 بحجة على غيره بل يجوز مخالفة اجماع ائمة الحكمين معا و
 واختلف في الجوهول وهو ما لم يعلم اتفاقا وهم واختلفا فهم
 فقل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتور بالرأي واحتمال
 الخطا في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطا
 كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطا لم يكن لمجتهد آخر
 تقليده كما لا يجوز تقليده السابق من بعدهم وقيل يجب
 تقليدهم مطلقا سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا
 قوله هم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأي فليس اقوى
 من رأي غيره هم لانهم شاهدوا طريق النبي عدم في بيان الاحكام
 وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي

تغير باعتبارهم الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ
 الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغیرهم فهذه
 المعاني يخرج رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم و
 قيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه
 له الا السماع والكذب والثاني منتف واما اذا درك به
 فلا لذة القوة بالرأي منهم مشروعة المجتهد يخطئ ويصيب
 والتابع قبل مثله ان مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ان
 ظهر فتوه في زمانهم ان في زمان الاصحاب كالحنس وسعيد
 ابن السيب والنخعي وشريح ومروقي لانه زاهرهم في
 الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتليمهم
 وقيل لا ان ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول
 قوله لانه علة وجوب مفعولة في التابعي هو الظاهر
 الروية هو الاول لانه رواية النوار **الركن الثالث**
 في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلانة
 على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق
 يقال اجمع القوم على كذا ان اتفقوا وفرق اتفاق المجتهدين
 من ائمة محمد عن المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
 او القول او العقل وقيد بالمجتهد اذ لا عبرة باتفاق
 العوام وعرف بلام المتفرق احتراز عن اتفاق بعض
 المجتهدين عصر وبين ائمة محمد ليخرج اتفاق مجتهدين
 الشرايع السالفة فانه لا يكون دليلا لانه خصائص هذه
 الامة في عصر حال من المجتهدين معناه ان ما نيا قل او
 كثر فائدة الاحتراز عما يسد على من ترك هذا القيد

من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق
 جميع المجتهدين الا حينئذ لا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوح
 لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعية خرج به
 الاتفاق على حكم غير ديني نحو القوانينات مرسل وعما
 ديني غير شرعي لانه اذ راكم اما بالحسن ماضيا كاحوال الصحابة
 او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد
 في ذلك على التمسك بالاجماع من حيث هو واما بالعقل
 فانه حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمضى قبيل الدينية
 التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفصيل الصحابة على
 غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات ويمكن هو ان
 الاجماع نفسه خلافا للمنظام وبعض الشيعة قالوا اولاد ان
 العادة قاضية بامتناع حسا ويرهم في نقل الحكم اليهم لا تستند
 لانتشارهم في الاقطار وجواب المنع فيمن يجد في الطلب
 والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل
 عادة فاعني عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لا يختلف في
 القرائح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان
 واحد وجوابه ان الاجماع اعني عن نقل القاطع والاختلاف في
 يمنع الاتفاق في الدقائق لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به
 خلافا للبعض قالوا العادة تقتضي بامتناع معرفة علماء
 الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم
 مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او حوله او السره
 في مطبوعة او كذب خفي او تغيير اجتهاده قبل السماع
 عن الباقي وجوابه انه تشكيك في الضرورة للقطعي بالاجماع

الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنونة وهم كانوا
 محضو رين مشهورين ويشيئين ولم يجمع واحد منهم
 والا لا شتر وكذا يمكن نقله الى نقل الاجماع من يعلم الى
 المحتج به خلافا لبعض قائلوا لا تفيده القطع و
 يجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة
 مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقه
 بعد طبقه الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان
 الاجماع المذكور منقول لا الينا تواتر وهو حجة قطعية
 عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعا على تقديمه على
 غير القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم
 على القاطع وهو موح عادة ونقله فانه الاحاديث الصحيحة
 قد دلت على ان شريعة نبينا م باقية الى آخر الدهر لم يجز ان
 الخطا على اجماعهم بانه اتفقوا على خطا او اختلفوا و
 خرج الحق عن وقد انقطع الوحي لم يكن باقية فوجب القول
 بانه اجماعهم صواب كرامة من الله تع صيانة لهذا الدين
 وايضا قوله مع اليوم اكلت لكم دينكم الآية دل على ان شريعة
 كاملة فلو لم يكن المجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي
 ضاف عنها انقطاع الوحي الصريح تبقى مرملة فلا يكون الذي
 كاملا ولو امكن اتفاهم على غير الحق كانه فاسدا لا كاملا
 ولا ينافيه ثبوت لا ادرى من البعض لجواز دراية الاخر
وركنه الاتفاق والعزيمة فيه اس في الاتفاق تكلم الكل من
 المجتهدين او علمهم وهذا القسم يفيده لجواز الامع قرينة
 تدل على الزائد لا الوجوب لا ادرى عبادة السامان ما اجمع

اصحاب الرسول عليه واجتماعهم على الاربعة قبل الظهر والرخصة
 في الاتفاق تكلم بعضهم او علمهم سكوت الباقيين بعد بلوغه
 ان بلوغ تكلم بعض او عمله الى الباقيين وبعد مضي مدة التامل
 وجه كونه هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة
 ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرطه سماع النطق
 من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاستهارة
 المنزل منزلة وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التامل
 التامل في حق وحرام اذا الساكت عن الحق شيطانة اخرى فمن
 المح عادة ان يكذب سكوتهم لا عن اتفاهم وخالف الشافعي
 في القسم الاخير فانه المشهور عنه ليس اجماعا ولا حجة لجواز
 ان يكون سكوت الباقيين للتأمل او التوقف بعده لتعارض
 الادلة او للتوقيف والبرهانية او خوفا للفتنة او اعتقاد حقيقة
 فلا مجتهدين او كونه القائل الكبير سنا او اعظم قدرا وافر علمكا
 سكت على رضى الله عنه حين شاور عمر رضى الله عنه في حفظ
 فضل الغنيمه حتى سئل فروى حديثا في قصة وفي
 سقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سئل فقال
 ارسى عليك الغرة وقيل لابن عباس ما يمنعك ان تخبر عمر
 لما ترى في العول فقال درت وجوابه ان الصحابة بعد ما شربنا
 مضي مدة التامل لا يترهون بارتكاب الحرام مع انه خلا في العلوم
 من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه حين نفى المقالات في المهر فقال
 امرأة يعطينا الله بقوله وآيتهم احديهن قنطا وينعنا هم
 رضى الله عنه فلا افقه من عمر حتى المخذات في النجاء وسكوت
 على في السكتين كانه تأخير المجلس لتعظيم الفتوى والمنوع

ما في القوت او محمول على اية الفتوى الاولى كانت سنة
 واقفا اختاره كانه احسن صيانه على النبي الناس ورعاة
 لحسن الشار والعدل وحديث الدرّة غني صحيح لانه
 المناظرة في العول كانت مشروعة بينهم وكافة عمر رضي
 الله تعالى عنه والحق واعتذار ابن عباس انما هو الكف
 عن المناظرة معه لانما غير واجبة لانه بيا مذهب واهل
 اهل الاجماع ومن يعتقد هو با تفاقم مجتهدا انه
 اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العباد
 تمنع وفاقهم وايضا قول القائل من عنده قول بلذ دليل
 ويكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهد ايضا
 خطأ فحان اتفاق الامة على الخطأ غير فاسق فان
 وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذ لم يكن عدلا
 لم يكن اهلا للشهادة وذلك يتنافى وجوب اتباع ويورث
 التهمة لانه لما لم يحسن من الفعل البطل لا يحسن من القول
 البطل وغير مبتدع فانه كانه عالما يقبح ما يعتقد معاندا
 فهو معصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
 للملوك سواهم فلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل
 او لا بعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي
 رضي الله عنه وانه لم يكن عالما به فانه كانه لعدم البالات فهو ما جنى
 ولا عبرة بقوله وانه كانه لنقصان العقل فهو السفيه اذ السفة
 خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واما كانه فلا يكون
 من الامة الكاملة بشرطه ان شرط الاجماع اتفاق الكل لان
 المعتبر اجماع الامة في ابقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا

الغلام طلق

لم يكن

لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان
 المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب مع اذا اشتهد
 اتفاق الكل فلا يكتفى العرة ان لا ينعقد الاجماع بمجرة اهل
 بيت الرسول من خلافا للامامية والزيدية من الشيعة و
 لا ابو بكر وعمر رضي الله عنهما خلافا للاثنية الاربعية خلافا لاهل
 الاحمد القاضى الى جازم منا ولا اهل المدينة خلافا
 لما كنت لاكونهم اني الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فانه ذلك
 ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للفظا هرية لانه اجماع الامة
 قالوا واعتبر اجماع غيرهم لا عبرة مع مخالفة بعضهم من اهل
 الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
 خلافا مستقروا ليس باجماع عند من يشترطه واذ كان
 كذلك فالتابع معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدون
 كل الامة وانه الصحابة سقوا اجتهاده معهم والتفتوا
 اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لانهم الاصول في
 الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالادلة قلنا هو لا يخرج
 التابع عن كونه من الامة الكاملة المعبرة ولا بلوغهم اى
 الكل عدد التواتر لعدم الادلة السمعية ولا انقراض العصر
 اى عصر الجوعين فانه ليس بشرط لانعقاده وبجته وهو
 الاصح من الشافعي لعدم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيناً
 لم يكن لاحد مخالفة ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يطل
 الاجماع وللشرطين اولاه الاجماع بالاستقرار والاراء وهو
 بالانقراض اذ قبل وقت التأمل وثانياً انه احتمال رجوع
 الكل والبعض يتنافى الاستقرار وثالثاً انه ابتداء الانعقاد

برأى الخلاف بقاؤه لانه مدار كرامه الحجية وصفه الاجماع فلا
 تبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول انه الاعتقاد اذا
 تقرر مضي وقت التأمل وعن الثاني انه توهم الدافع ليس
 دفعا فكيف يكون دافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على
الدفع وهو بطل ولا يلحق اى لا يشترط للاجماع الملاحق
 عدم الاختلاف السابق ههنا مستلزام الاول انه
 اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما اشتهر
 الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما
 والاصح عندهم شيئا ان يجوز والخلاف السابق لا يمنع من
 الاجماع الملاحق لانه المعتد اتفاق المجتهد العصر وقد وجد
 للمخالف اوله ان الاتفاق معدوم لانه المثبت منهم وقولهم
 معتبر للدليل لا العينية ودليله باق وثانيا انه في تصحيح
 هذا الاجماع تضليل لبعض الصحابة والجواب عن الاول
 انه حجة اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاجماع
 المعاصرين ودليله انما يبق لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس
 الذي ورد بخلافه نصي وعن الثاني انه اريد التضليل
 بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كانت
 حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الراجع وانه اريد
 بالنظر الى الواقع فليس بباطلا لانه المجتهد يخطئ و
 يصيب والثانية انه اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
 يكون اجماعا على قول ثالث ولذا قلت الا انه يكون اى
 الاجماع الملاحق على قول ثالث فيكون الخلاف السابق
 مانعا للاجماع وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما

يستقيم

يستقيم عندهم من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الصلابة و
 اعلم انه محل الخلاف اما واحد ومتعدد فالواحد امثلة منها
 ارث المجتمع الاخر استقلال او مقاسمة ويشتركان في ارث
 الجنين فانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى
 عنها زوجها بالوضع او بعد الاجلين ويشتركان في عدم
 الجواز بالاشهر قبل الوضع لانه التقدير ههنا مانع للاقل
 فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها عدة الرتبة
 في الامع الجنين فالقول الرابع بعله الرتبة الجنين
 ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير
 السيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان في
 وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما ترفع
 الجمع عليه ووجوب تطهيرها لا واما التعدد فالقولان
 اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب
 الستة وبيعها السبعة عند الشافعي وعدله عندنا اذ
 تفريق القاضي في الحب او العنة ليس بفسخ والفسخ بالتد
 بالبعض دونه البعض قول ثالث لم يقل به احد وكثرت الكل
 للام في الزوج مع الابوين والزوجة معها وعدمه فيهما
 فالقول بثلاث الكل في احدهما وثلاث الباقي في الاخر ثالث
 لم يقل به احد واما في الوجود في البعض مع العدم في البعض
 لصاحب مذهب وعكس لصاحب مذهب آخر كنافقة الزوج
 من غير السيلين دونه المتي عندنا وعكس عند الشافعي
 فشمول وجود النافقة وعدمها ثالث لم يقل به احد واما
 الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب

وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر بجواز النقل
دونه الغرض في الكعبة عند الشافعي وجوازها عندنا فعدم
جوازها اذ جواز الغرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض
اي بعض المتأخرين من الشافعية قيده اى الثالث باستلزام
ابطال ما اجمعوا عليه اى قالوا اذ الثالث اذ استلزم دفع
قول متفق عليه فم والافلا لانه المنوع مخالفه الكل فيما
اتفقوا عليه كالصورتين الاولى في اثناء الاكتماء بالاشهر
قبل الوضع متفق عليه اجماعا اما لانه الواجب بعد الاجليني
واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتماء بالاشهر فجمع عليه وفي
الجمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمانه بالحد واما
ومخالفة في مسئلة واخرى في اخرى فلا كال في الصور الاخرى
فان في كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة
ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بانه المفهوم من ادلة المانعين
لا أحداث الثالث والمجوزين لا أحداث الاطلاقي يعني ان
المفهوم من ادلة المانعين للمثالث انه يستلزم ابطال
المجموع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزم مطلقا
وذلك لانه المانعين تمسكوا اولاً بانه الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما في مسئلة الصواب او على عدم القول ان
الثالث كما في الكل لانه كلاً اوجب الاخذ بقوله او قول
صاحبه فاجيب بانه عدم القول بالتفصيل والثالث ليس
قولا بعدمهما او المنفى القول لمنفرد لا بما لم يتعرضوا
له ولا لزم على مجتهد وافق صاحبنا او مجتهد اخر يوافقه
في جميع المسائل وليس كذلك وثانياً في تخطئة كل

كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بانه الادلة
تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقاً والمجوزين
تمسكوا اولاً بانه اختلافهم دليل صحة الاجتهاد لا منع قابلية
بانه دليل عالم يتقرر اجماعاً كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو لم يجمع
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانياً
لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين اذ لانه ثلث الكل
مع الزوج دونه الزوجية وعكس سابق اخر ولم ينكر الا التعلق
فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق في التفصيل بانه
الثالث اذ استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والافلا غير
مفيد بل الشبهة في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان
التمسك بعدم التام بالفضل مشهور في المناظرات
كما يقال الوجوب في الضاد اذ كان ثابتاً ثبت في الحال ايضا
الا لاجتماع العداء وهو منتفٍ اجماعاً والصواب ما قيل
اما الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث
مطلقاً وهو محل النعم الطلق من اصحابنا بدليل تجوزهم
الاصابة في احد المسئلتين المنفصلتين والخطا في الاخرى
في مقام التحقيق دونه الزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشتركت القولان في حكم واحد حقيقي
شرعي يبطله الثالث كما اشتركت القولان بارتداد الجدة مع الاخوة
استقلالاً والقول بارتدادها مع مقامته فارتداد الجدة وهو حكم
واحد حقيقي شرعي يبطله القول الثالث بجرم بانه مشترك
في واحد اعتباراً من مشترك القول بعقوبة القدر فجمع
والقول بعقوبة الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور

او في واحد حقيقي ليس بشرع كالا فتراق فيما يحكم الشرع
 بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفع الثالث كافي القول بوجوب
 تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث **وحكمه** اى الاجماع
 انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض فيفيد اليقين
 كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
 كالاية الاولى فيكفر جاحده اس منكر محجته الاجماع مطلقا هو
 المختار من مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
 كالعبادة الخ وفي غيره خلاف ولا بد له اس للاجماع من
 سند اى دليل وامارة يستند الاجماع اليه لا استحالة
 الاتفاق بل ادعاء عادة ولان الحكم الذي يتعقد الاجماع ان
 لم يكن على دليل سمي كانه على عقل وقد ثبت لاحكم عندنا
 وقيل لو كان على سند لا يستغنى به عن الاجماع فلم يبق له او
 لجية فائدة قلنا هذا يقتضى انه يكون اجماع ما على سند هو
 خلاف الاجماع ومع ذلك لانهم التزموا اذ لا فائدة حرمة المخالفة
 وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند عن تعيينه وغور ذلك
 اعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظاهريا كالتيا
 وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لا يمكن للنزاع
 في جواز كونه السند قطعيا معني لانه ان اريد انه لا يتم اتفاق
 محتمل عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فخط البطلان وكذا
 ان اريد انه لا يسمى اجماعا لانه لا تصادق عليه وان اريد انه
 لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لانه اثبات الثابت مع قلته وسند
 ما يستقل بالحجة ليس الا الظن فانه ما سنده قطعي ليس
 يستقل بالحجة ونقله اس الاجماع اما بالتواتر والشرعة

اوالاتحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقضوا حتى اذا
 لم ينقضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر وهو كالاية القطعية
 الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده انه لم يكن سكوتيا حتى
 اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكون مخالفة
 ثم اجماع من بعدهم بالشرع السابق فيما لم يرد فيه خلافا
 وهو كالشرع من الخبر يضل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع
 المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلافا سابقا او رجوع
 من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار الاتحاد لا يخلو
 جاحده ايضا **الركن الرابع في القياس** وهو لغة التقدير
 يقال قيس النعل بالنعل اى قدر به واجعله مساويا للآخر
 ويقال قاسى الجملة بالميل اس قدر عمقها به ولذا يسمى
 الميل مقيلا واصله القياس لغة الباء وتعدى اصطلاحا
 يعلى المتضمن معنى الابتداء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين
 بمثل علمته في الاخر اختار الابانة لانه القياس مظهر للمثبت
 والمثبت ظاهر دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار
 المثلى في الحكم والعلة لانه المعنى الشخص لا يقوم بمجتهبين
 ولما يلزم القول بانتفاء الاوصاف لانه ابانة حكم شيء
 في غيره بعلة لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
 ليشمل وجوده الموجودين كما يقال في شبه العدن عند عدنان
 فيقتضى به كافي الحدود ووعدهما خوقن في شبه فلا يقتضى
 كالعصا الضعيفة ووجوده المعدومين كعدم العقل بال
 بالجنون على عدله بالصغر في اى يولى عليه وعدهما كعدمه
 بالجنون على الصغر في اى لا يلى على غير ما بالرى متعلق بالابانة

كما لا يخلو جاحده الصحيح من اخبار
 الاتحاد كذا قرر

واحتمل ان عن دلالة النص لا المراد بالرأي الاحتهاد وهو محجة اي
 دليل مظهر كما يشهر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
 يا اولي الابصار اي تدبروا في الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس
 او يتناول من قوله تعالى للمزاي تعبرون والتبيين المضاف الى البناء
 هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لا بانه حكم نظيرها او احدها
 انتقلوا و جاوزوا من العبور وكل قياسي شامل على هذه
 المعاني فيندرج تحت المأمور به واعتبر من عليه اولاً انه خلاف
 الاتعاظ لغلبة فيه ومنه العبرة وصحة نفيه عن قايي لم يعظم
 بامور الآخرة ولو سلم فظ في العقلية لا الشرعية لا
 لترتيب على خبره بيوتهم ولا شك في ركاكته ان يقال خبره
 بيوتهم فقيسوا الذمة على البر وهو خلاف المنصوص على
 بدلالة السياق وثانياً ان الامر يحتمل غير الوجوب ويقضي
 التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن
 وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بانه الاتعاظ
 معلول الاعتبار لا حقيقة ولذا صح اعتبار فاتعظ والغلبة
 ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هو بطريق المجاز من قبيل
 صتم بكم عني لا اختلا به اعظم مقاصده ثم العبرة لعدم اللفظ
 لا خصوص السبب في العقل والشرع والمنصوص على
 ومتنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ وفظ في العقلية
 وفي المنصوص على فمكن الحاق القياس الشرعي بالمتنبط
 العلة لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشهر في
 التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة
 لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجوب السبب يوجب

الحكم بوجود السبب وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه
 نظر لانه القام بل صرح الشرع والجزء لا يقتضي العلة العامة
 يلزم ان علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في
 الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
 وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب على ان ذلك
 مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النقي
 وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة
 اقول قلصت حوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الغالب الواقعة
 في كلام الشارع مما يدل صريحاً على العلية وصرح به المعتزلي
 ايضاً فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كونه الدلالة مما
 يعرفه عار في اللغة انه لا يتفق على الاجتهاد لا ان يكون مما
 يعرفه كل من يعرف اللغة ومعنى الثاني بانه لا عبرة بتلك
 الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما
 التكرار فليس من الامر بل من تكرار السبب والسنة
 كحديث معاذ وابي موسى الاشعرين وابي عهود رضي الله
 عنه وقد تلقتهما الامامة بالقبول فصحة التمسك بها قال
 الامام الغزال في قبيل ولو كان مرسلًا وقد قال عزم حكيم على
 الواحد حكيم على الجماعة والاجماع فانه الاثار قد رويت عن
 عزم وعن ابي عهود وغيرهم من كبار الصحابة ولم ينكر
 فكان اجماعاً وطلاعتهم ضال ومضى اختصاصهم دال بلا
 دليل ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقاً
 بمعنى انه ليس للمعتل حمل النطبي على النطبي لا في الاحكام
 الشرعية ولا في غيرها من العقلية والاصول الدينية و

وحديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً رضي الله
 عنه قال ان النبي قال عزم على القبول في كتاب الله قال يا اي
 كتاب الله رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

اليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى
انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية لا امتناع عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سماعا
واليه ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة
ومعنى في الدليل ومعنى في الدلول اما الكتاب فمكتوب تعالى
تبيينا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
حيث دل على ان الكتاب كافي في جميع الاحكام بعبارة او اشارة
او دلالة او اقتضاء وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله
تع قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لكن قلنا تبيينا لا يلفظ
فتمد قطعا بل تارة بمعنى او حقيقا فيتناول القياس
كالادلة والكتاب البين كاقيل هو الموجح المحفوظ فلا تسكت
بالاية الثانية ولو اريد به القرآنية فالوجه ما ذكرناه فانه بعض الاشياء
يكون في لفظ او بعضه معنى فالحكم في القياس عليه يكون موجودا
فيه وفي القياس معنى فن العمل به تعظيم شاة القرآنية باعتبار نظره
ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنقيض
لا يفيد العمل بل يوجب العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض
الاية واما السنة فمكتوب م لم ينزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى ظن فيهم اولاد السبايا فقط واما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فمما
كالقياس في نصب الشرايع او الذي يقصد به رد النصوص
كقياس ابليس او مجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد و
ما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا
لا يؤمن فيه لخطا والعقل مانع عن سلوك مثل قلنا لان

منه فيما صواب راجح والخطا مرجوح والا لعطلت الاجاب بالدينية
كبرج التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصحة
الصواب واما المعنى في الدلول فهو انه الحكم حق الشارع القادر على
البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقيقة
العباد الثابتة بالشهادة قلنا اجاز ذلك باذن فانه جرمه القبيحة
لا داع محض حق الله تع بالامرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأي
اما التحقيق الا بتلا لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام
وله ان القياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيا هذه
الاشياء فانه الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا
بركنه ولا يخرج عن العيب الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو حكمه
كالبيع المضاني الى الحر ويكون مما يحتاج به قد يدفع **اما شرطه**
فاما ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنقيض اي لا يكون المقيس
عليه منفردا بحكمه بسبب نقيض آخر دال على الاختصاص كما
اختص حريمه من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله
عدم من شهد له حريمه فحبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تع
واستشهدوا شهود من رجالكم الاية فانه تع لما اوجب
على الجميع مراعاة العدد لنزاهته نفي قبول شهادة الفرد فاذا
ثبت بدليل في موضع كانه مختصا به واما الشرط هذا لئلا يكون
القياس مبطلا للنقيض وانه لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه
عن سنن القياس وطريقه بانه لا يعقل معناه وعلته بل
كالقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الله
الكفارات وتشتت عن سننه كامل الناس للصوم فالقياس

استصحابا لا بد من العقل كاعداد الركعات

لا يثبت في القياس
 لا يثبت في القياس
 لا يثبت في القياس
 لا يثبت في القياس
 لا يثبت في القياس
 لا يثبت في القياس

فوات القرية بما يضافها ويهدم ركنها كما قال في الفطر قائم
 دخل في الجوف الا انه خرج عنه بقوله متم على صومك انما اطلعك
 الله وسقائك او شرع ابتداء وانتق نظيره في الشرع سواء
 كان متماظها معناه كمرخص التفريع المشتق او لا كضر بالدرج
 على العاقلة ولا جناح لهم وان يكون المعدن حكماً شرعياً
 اذ لو كان حسيّاً او غويّاً لم يجر لانه المبدأ اثبات حكم شرعي
 للمساوات في علة ولا يتصور الا بذلك ثابتاً باحدى الادلة
 الثلاثة من الكتاب والسنة والاجماع او بالخلف منه من القياس
 يعني الاستحسان فيجب ان المستحق بالقياس الخلف
 يعدن لا يلحق بالثبوت وتحقق الفرق بينهما في موضعه
 ان شاء الله تعالى غير تغيير في الاصل بانه يبقى حكم النص بعد
 التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلًا ولا شك
 ان التعيين لا الابطال ولا في الفرع بانه لا يتغير في الفرع حكم الاصل
 بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والاكاء اثبات ابتداء
 للحاق بالثابت واما الظنية فلان ملة لا تتعلق بنفس الحكم
 الى فرع متعلق بمعدن اي وانه يكون المعدن حكماً موصوفاً
 بما ذكر معدن الى فرع هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل والا
 لم يشارك في حكمه والنق في اي في الفرع سواء وافقه القياس
 او خالفه اذ لو كان فاء وافقه القياس لغا القياس وانه خالفه بطل
 واعتراض عليه بانه انما يلغى ولا يصح اذ لم يقصد تعاضد
 الدلالة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ
 وكثير في كتب الفرع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنق و

لا يكون بالقياس
 لا يكون بالقياس
 لا يكون بالقياس
 لا يكون بالقياس
 لا يكون بالقياس
 لا يكون بالقياس

والاجماع والقياس اقوال الكلام ههنا في القياس الذي هو
 جهة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع
 ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه
 العبارة يتناول ما لا يكون دليله شامل للحكم الفرع شمولاً ظاهراً
 فانه لا يجوز ايضا والاكاء تعيين الاصل حكماً والاكاء القياس
 تطويلاً بلا صلا تثلث ما ذكر في هذا الشرع قيوماً اذ ان يفرع
 على كل منهما فرعاً فقال فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله
 حكماً شرعياً ووجوبه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي
 بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها اجازت متمسكين
 بانه اسم للشرع مثلاً دار مع الشدة المطرية وجوداً وعدمًا في
 عصير العنب وذلك الدورية دليل العلية وعلته التسمية
 حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و
 يحسد لشرب قليله وكثيره كالفقار فلما اشترط في القياس
 الشرعي كونه المعدن حكماً شرعياً بطل اثبات الاسامي بالقياس
 الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كونه حكم الاصل
 شرعياً اما في مطلق القياس وهو بطل او القياس الشرعي و
 ح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى
 النسخ هذا تفريع قوله ثابتاً فاء الوصف في الاصل كما لم يبق
 معتبر في نظر الشرع لم يتعد الغيرة ولا يتعدى الثابت بالقياس
 اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق وهذا تفريع قوله باحد
 الادلة الثلاثة او الخلف منه فانما لم يتعد لانه العلة انما تحدث في
 القياس فالوسائل ضايع والابطال احدها لانه الاعتبار في الاصل
 احدهم العلين مثلاً اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا

بعلة الكيل والجنى ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فانه وجد
 فيه العلة المذكورة كانه ذكر الذرة ضايعا ولم يقيس على الخطئة
 وانه لم توجد فيه قياسية على الذرة لانتفاء علة الحكم فلا
 يقال الذين اهل المصداق فاهل المظهار كالمسلم هذا تفريع
 قوله غير متغير فانه الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنهيه عن
 بالكفارة وفي الذم حرمة لا تنهيه بها لعدم صحة الكفارة عند العلم
 اهليته لها ولا يلحق الخطاء بالنسياء في عدم الاقطار
 هذا تفريع قوله في فرع هو نظيره فانه ليس بنظيره لانه عذره
 دونه عذر النسياء ولا يجوز السلم الحال قياسا على الموجب
 هذا تفريع قوله ولا ينصرف فانه قوله عدم الى اجل معلوم نصي
 في اشتراط الاجل في السلم اعلم انه قوله ولا ينصرف فيه مفعول عن
 اشتراطه انه لا يغير القياس حكم النص لانه معناه عدم نصي
 دال على الحكم العدة او عدمه وفيما اذا غيى القياس حكم النص
 وقد وجد نص دال على عدمه وبالنظر الى هذا اورد السؤال
 مع جوابه الوارد على قوله وانه لا يغير القياس حكم النص حيث
 قال واما التعليق من الطعام فلم يخص من قوله عدم لا يتبعوا
 الطعام بالطعام الا سواهم بسواهم بالتعليق متعلق بقوله
 لم يخص بالقدرة متعلق بالتعليق بل المراد التسوية بالكيل
 وهي لا يتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيبتم قوله عدم
 لا يتبعوا الطعام بالطعام لانه يعم القليل والكثير فخصتم
 القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع
 عدم التساوي بالتعليق بالقدرة حيث قلتم انه علة الربوا هي
 القدر والجنى والقدر ان الكيل غير موجودة في بيع الخفنة

بأوجه

في البيع

أوجه

بالخفنتين

بالخفنتين فلا يجزى فيه الربوا وهذا التعليق مغير للنص فجوزتم
 القياس مع وجود النص في الفرع وتقدير الجواب انه المراد التسوية
 بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لانه المراد التسوية الشرعية
 لقوله عدم الا سواهم بسواهم والتسوية العترة شرعا في المطعومات
 التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا انه
 لا تقتل حيوانا الا بالسكين كانه معناه لا تقتل حيوانا من شانه
 ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل به كالقمل
 والبرغوث والسحرة لا يدخل تحت النهي وقال واما مقصود
 الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليق بل
 تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا
 على العين بعلة دفع حاجة الفقير في هذا التعليق يغير الحكم
 النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب انه تغيير
 هذا النص ليس بالتعليق بل بدلالة التصوص الواردة في
 ضمانه ان ذاك العباد واجاب الزكوة في اموال الاغنياء و
 صرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالصة
 لله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف في اليهم ايقاء لحقوقهم
 واجاز لعدة اركانهم ولا شك ان حوايجهم مختلفة لا تدفع
 بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى
 بالتصرف في اليهم مع احترام في مطلق المالية دل على جواز ذلك
 بالتبديل فعلم انه الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليق
 وانه ذكره انما هو لكونه ايسر على من وجب عليه الزكوة لا ان
 الايقاع من جنس النصاب سهل ويده اليه او صلوا لكونها
 معيار المقدار الواجب اذ بها تقرن القيمة ثم لا وورد ان

حيث قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقها فوعده الله ان لا يتركها في الفقر

كثير من العالم متغير ولا متغير
حادث الى

يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا
يكون في الدنيا

فانه المؤثر في حقيقة هو الدرع وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
والمصالح ففقد رد على طائفتين الاولى للمعتزلة حيث قالوا العلة
الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله
تعني ذلك علوا كبيرا فالقتل العقل العلة التي يوجب عندهم
شرع القصاص عليه تعني وثبوت بطلان الأصل يعني اثبات
بطلان الفرع والثانية بعض الأشاعرة حيث قالوا افعالهم ليست
معللة أصلا لا تستلزم استكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال
في توجيه هذا القول اقول الذي يتأدى اليه الخاطر ان معناه ان
افعالهم عللت لكانت العلة غائية واغراضا وهو بطلان
العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولا شك ان العلل موقوف
على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية الباري تعالى
في علية محتاجا الى تلك العلة فيلزم الله تعالى استكمال بالغير
جوابه ان الملزم من الجواز ان تكون تلك العلة حكما او مصالحا فلا
فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من المتوهم من نصوص
معللة بالعلل هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها
وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نود المصالح بها تفضلا
واحسانا كما ان اثار العلة العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء
ومعنى تأثيرها جريان سبب الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انما امارات
على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لانه حكم الأصل انما هو بالنص
وعند مشايخ سمرقند وسمرقند والاصوليين حكم الأصل ايضا
مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون
مستلما على حكمه صالحا لانه تكون مقصودة للشارع من شرع
الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالام يبق فرق بين العلة والعلة

وهو ثابت بالاجماع مما ادى الى الاوصاف التي اشتمل النص عليه امارات
بصيغة كما اشتمل نص الربو على الكيل والجنس او بغيرها كما اشتمل
نص الزهر عن بيع الابق على العجز عن التسليم فانه لا كان مستنبطا
من النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع
نظير له ان النص يعني النص في حكمه اي حكم النص بذلك
العين بوجوده اي بسبب وجود ذلك العين فيه اي في الفرع ويكون
اي الجامع هذا اشارة الى نفي اشتراط اعتبارها ببعضهم في العلة من
كونها وصفا لازما جليا منصوفا عليه الى غير ذلك وصفا لازما
للأصل كالثنية للزكوة في المضروب عندنا فانه لا يجوز خلوها
وهذا الوصل لا ينفك عنهما اصلا حتى تجيب الزكوة في الحال و
للمربوع عند الشافعي او صفا عارضا كالكيل للمربوع فانه ليس بلام
للحجوب فانه قد يباع وزنا ويكون جليا كالطوائف وخفيا كالقدر
والجنس اسما اي اسم جنسي كقوله في السم المستحاضة سالت عن
الاستحاضة توضي وصلى وانه اقترأ الدم على حصي فانها دم عرق
انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فانه الدم اسم جنسي والنفجار
وصف عارض والمراد بكونه اسم جنسي ان يتعلق الحكم بمعناه انه
القائم بنفسه لانه يتعلق بنفسه الاسم المختلف باختلاف اللغات
ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخشوية فانه دم فاس
اجزأ الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونها
دينية وهو حكم شرعي لانه عبادة تعني وصف في الذمة وذلك
شرعي ويكون مكرها كالكيل والجنس ومفردا كالثنية ويكون مضمنا
وغيره كالميتات والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الدليل
دل على انما معلولة كما في العلة منصوفا اما لا التعليل بجميع

فانه
يكون

التميز على

الافصان يستد القياس لانما لا توجد الا في المنصوص وبكل
وصف يتناقض والبعض محتمل ولا يتصور مع الاحتمال فكان
الاصل الوقف واما لاء الحكم قبل التعليل مضاني الى النص وبعده
ينتقل الى علمته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل
والجواب عن الاول انه دليل رجاء البعض يرفع الاحتمال و
يعينه وعن الثاني انه التعليل الحكم الفرع الذي لا يضاني الى النص
من حيث الاظهار لا الحكم الاصل الذي هو المضاني الى النص
وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح لاضافة الحكم اليه
في الجملة لانه الادلة قائمة على حقيقة القياسى بل المتفرقة بين
نصي ونصي فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض ووجه البعض الامر فتعني التعليل بكل وصف الا
لمخالفة نص او اجماع او معارضة او ضاني اجيب بانه التعليل بكل
وصف يقضى الى التناقض كما امر وليس بشئ لانه من جملة الموانع
فالصواب ان يقال انه يقضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف
المنه والسيقان ان شاء الله تعالى وقيل الاصل التعليل لكن
لا بكل وصف السابق بل يميز امر بوصف مما ان عن سائر لاني
التعليل بالمجهر ولا يحد وهذا شبه عن ذهب الشافعي وانه لم يزل
عنه صراحة فانه يكتفي بدلالة التميز ولا يشترط يكون النص مع
معللا حتى يعلل بالقاهرة فبعض الشافعي ذهب الى ان
المميز للوصف عن سواء هو الاخالة اى الايقاع في القلب
خيال العلية وحاصله تعيين العلية في الاصل بمجرة ابداء المناسبة
بينما وبين الحكم من ذات الاصل لا بنصي ولا بغية قال ابن
الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخرج المناط

ارتنقيح

ارتنقيح ما علق الشارع الحكم به وما لم الى التقسيم بانه لا بد للحكم من
علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك كمن الفارق ملحق
فتعني المشترك فثبت الحكم بثبوت علة وبعضهم ذهب الى
انه مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شراطة الاصول يعنى
انه يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سائلا عن المناقضة اعنى
ابطال نفسه باثر ونصي او اجماع او ايراد مختلف الحكم عن الوصف
في صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلافا ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لا يجزى كونه
في زكوة الخيل فلا يجب في انائها بشراطة الاصول على التسوية
بين الزكوة والاثاث وادان ما يكفي في ذلك اصلا فانه المناسب
المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تنكية بمنزلة العرض
على المزمين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر ومتعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لما ع
ولكن لا لم يصح الا بترين لا بد من دليل مميّز للمعلة عن سائر الاوصاف
وسيقان بيان انشاء الله تعالى ولا بد قبل المميز اى قبل ملاحظة
دليل المميز من بيا كونه اى النص معللا في الجملة اى لا يكون من
النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير
ما نقول او يدلى عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فانه النص
نوعا تعبدية ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبدية
فوجب اولا الزام التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي
انه يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما انه مجرد استصحاب
ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص
انه معلوم مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عدم الذهب بالذهب

والفضلة بالفضلة مثلاً مثلاً بيداً بيداً قبل تبيين العلة والحكم بانما
الوزن والجنس لا بد ان يشبث ان هذا النص من النصوص العلة
فيقول ان هذا النص يتضمن حكم التعيين بقوله عم يد بيداً
اليدالة للتعين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين
من باب منع الزكوة كوجوب المائنة لانما شرط في مطلق البيع
تعيين احد البديلين احتمل ان معنى شجرة الفضل الذي هو ربوا
كالشراط المائنة في القدر احتمل ان معنى حقيقة الفضل و
قد وجدنا وجوب التعيين متعيناً في بيع النقيدين الى غير
حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط
ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بال
الشعير حيث لم يجر بيع حنطة بشعير لا بعينه مع الحلول
وذكرنا الاوصاف ووجب تعيين ركني ما ان السلم بالاجماع
فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية
بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً في حق وجوب المائنة
بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لانه ربح
الفضل اشتد تحققاً من ربوا النسبة لانه فيه شبهة الفضل
باعتبار منزلة النقص على النسبة وحقيقة الشيء اولى به
بالثبوت من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال
بتبيين العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله ولا يجوز
تعليلنا النص بالقاصرة من العلة خلافاً للشافعي وفي العبادة
اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فانه المنصوصة تجوز
انه تكررة قاصرة بالاشتغال وانما لم يجر لانه الحكم في الاصل ثابت
بالنص وانما التعليل لظواهر حكم في الفرع ولا يتصور ذلك

الابعد العلم بانه الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص
وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان
التعدية موقوفة فتوقفه عليها وقرب بل معناه ان التعليل
يتوقف على العلم بانه الوصف حاصل في غير مورد النص واما
الشافعي فلما اكتفى بالاعمال اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل
انه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه
انه اريد عدم الجرم بذلك فلا نزاع وانه اريد عدم الظن فبعد
ما غلب على رأي المجتهد عليه الوصف القاصر ويترجح عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلة لم يصح في الظن ذهاباً
الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجاء ذلك او عند تعذر
القاصر والتعدية فلا نزاع في ان العلة هي الوصف التعدية و
ذلك لانه المعتمد في استنباط العلة عندنا التأثير ولا يتصور
بدون التعدية كما سبق في انشاء الله ولا يجوز تعليلنا النص
بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل كقول الشافعي رحمه
في الاخر انه شخص يصح التكليف باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيق لانه هذا الوصف
غير موجود في ابن العم وانه اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يتم ذلك
في الاخر او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبيد فلا يقتل به الحر كما تبين قتل
وله مال يعني بديل كتابه ورواه غير سنده فنقول العلة
في الاصل جملة المستحق لا كونه عبداً ولا بما هي علة مقارنه
مع الوصف الفارق اي الوجود في الاصل كقول مكاتب ولد
فلا يصح التكليف وهو موجود في الاصل دون الفرع وتصرف

العلة بوجه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا
 النكاح الثاني النص فان دل بوضع فصرح واقول مراتبه ما صرح
 فيه بالعلية نحو علة كذا ولاجل كذا وكن يكون كذا ثم ما كان
 ظاهرا فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غير ها كلام التعليل
 يحتمل العاقبة وبار السببية يحتمل المصاحبة وانه الداخلة على
 ما لم يبق للتسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرى دالة
 المستصحب والشرطية نحو انه اذا دلت تحقنا ثم ما كان
 ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو انه النفس لا مائة
 بالسوء وانها من الطوائف فان الدام مضمرة والمضمرة انزل من
 المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
 المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها
 ويستدل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول
 اصح لما قال الامام عبد القاهر انما في هذه المواضع تغني
 غناء الغاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول
 عم سوار دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واد واجرام شخب
 دماء والحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وستره ان الغاء
 لم يوضع للعلية بل للتسبب والباعث مقدم عقلا مؤخر
 خارجا يجوز ملاحظة الامر من دخول الغاء على كل منهما
 ثم فرم منه العلية بالاستدلال ثم كان ظاهرا فيها بمراتب
 كالغناء في لفظ الرسول نحو سرى فسجد زاد ههنا
 احتمال الغلط في الفهم لكنه لا يشفي الظهور لبعده والا
 اي وانه لم يدل بوضع فاعاء وهو ان يقتل بالحكم ما لو لم يكن
 هو ونظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل

دفعاً للاستبعاد مثال العين كحديث العرباني فانه غرضه من
 ذكر الواقعة ببيان حكمها وذكر الحكم جواب التحصيل غرضه لئلا
 يلزم اخلاص السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت
 الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه واقعت فكفره
 وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفار ليس حقيقة
 لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
 كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى استغنى ماء
 مثال النظير نحو حديث الخشعية فانما سالت النبي عم
 عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة
 للنفع والالزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناه
 للحكم مع ايماء الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاض وهو
 غضباة تنبيه على علية الغضب بشغل القلب ونحو اكرم
 العلماء ومنه اي ومن الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اقا
 بصيغة صفة مع ذكر الحكمين نحو المراجلة ثم وللغاري سمره
 فانه فرق بين الغارسي والمراجلة في الحكم بمصنعة الغرسة وضدها
 او ذكر احد هما نحو القاتل لا يريث حيث لم يقل وغير القاتل
 يريث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
 يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهني حتى
 يطرف فانه الطهارة علة جواز القرابة او الاستقاء نحو
 الاداء يعقون فالعقود المقومة المفروض او الشرع نحو
 مثلا بمثل وانه اختلف الجنساء فيبيعو كيف شئتم فاحتمل
 الجنس علة لجواز البيع فلا يخفى انه كلاما ذكر يورث ظن
 العلية وانه يغد القطع بها وانه فرم العلية لا يستلزم صحة

القياسي كافي آية الترتيب والكون العلة متعددة لانه المنصوص
وعا بالايام جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة هي
العلة للحكم بان يصلح اضافته اليها ولا تكون نائبة عنه كما ضافه
ثبوت الفرق في اسلام احد الزوجين الى ابراء الآخر عن الاسلام
لان يناسب لا الى وصف الاسلام لانه نائبة عنه لانه الاسلام
عرفا عاما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الدلالة اي ملائمة العلة
للعلة المنعولة عنه ومن السلف لانه كونه الوصف مناطا
شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذي عرف احكام الشرع ببيان
بان يكون الوصف والحكم الذي تعتبره من جنس ما اعتبره من
الوصف والحكم خواء يقال الصفة لثبوت الولاية عليه لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عدم لطهارة سقر
الهريرة بالطواف لما فيه من الضرورة فاة العلة في احدي الصورتين
الصغرى وفي الاخرى الطواف فالعلقاء وانه اختلفا لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالاحصاء الشرع اعتبار الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة
اي في حق التخصيص وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس لانه
كاهلية الشهادة فاة المستور الحال تجوز العمل بشهادة قبل
ظهور عدلته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي
نفذ ورتبما سمي هذه المناسبة ثانيا وهو المراد حين يقال وانما
اعتبر الثاني وانما اشترط الثاني والواجب للقياس هو الثاني
بمعنى انه ثبت بنص او اجماع اعتبار عليه نوعه اي نوع الوصف

الجامع او جنس القريب في نوع الحكم او جنس القريب قيل
الجنس بالتقريب احتراز عن الثاني بالمعنى الاول وانما وجبه
لان من جنس العلة للشاهد فكما ان العمل بشهادة واجب
بعد ظهور عدلته فكذلك يجب تعدي حكم العلة بعد ظهور
ثانيها بهذا المعنى والمراد بالنوع العيني او رده بدل لثبوت
يتوهم انه المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكن
الخصوصي بالجنس والحرمة المخصوصة بها فيتوهم انه المخصوصية
مدخل في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة
وبالحكم المقيد بالقياس لا مطلقة واصله النوع الى الوصف
والحكم بمعنى من البيانية واما اضافته الى الجنس الى الوصف
الحكم فمفهومه الدام على انه المراد بهما الوصف المعيني والحكم المقيد
كما في حالة اضافته النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك
الوصف والحكم مثلا عجز الانشاء عن الاتيان بما يحتاج اليه
وصف هو علة الحكم فيه تخفيف المنصوص الدالة على عدم
الجرم والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع
نوع جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنون الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشتمل المريض وفوقه الجنون الذي هو العجز الناشئ
عن الفاعل بدونه اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنون
الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه
مطلق العجز الشامل لما ينشأ من الفاعل وعن محل الفعل
وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع
الاصناف والاحكام والافتقار الى النوع والجنس بالوصف

باقسام مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبار
 فالنوع في النوع اسي فقال ثانياً نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر
 في الولاية على النفس لا يقال في الشيب الصغيرة فقد ظهر
 ان معنى هذا الوصف وهو الصغير في عين الحكم المدعى تعديه
 وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقارنات فلا ينافي التركيب
 والجنس في الجنس كقعود الزكوة عن الصبي فاء العجز
 بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الحق مؤثر في
 قعود ما يحتاج الى النية وهو جنس لقعود الزكوة و
 النوع في الجنس كقعود ما اسي الزكوة عن عقله فاء
 العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في قعود ما يحتاج الى النية
 وهو جنس لقعود الزكوة والجنس في النوع لعدم دخول
 شيء في الجوف في عدم فساد الصوم فاء الاحتراز عن شرب
 البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم
 فساد الصوم وقد يتكسب البعض من الاربعه مع البعض
 فيصير الاقسام للبيد والمركب خمسة عشر اربعة للبيد
 حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لانه المعتبر في جانب الوصف
 هو النوع والجنس وكذا في جانب الحكم والباقي هو واحد عشر
 للمركب لانه التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي
 فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقص
 واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي
 اعتبار الجنس في الجنس والنوع في النوع والجنس في النوع
 واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس
 والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي
 النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس فالجنس اربعة
 واما الثنائي فثلاثة لانه اعتبار النوع في النوع اذ تركب مع
 اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس
 يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع اذ تركب مع اعتبار النوع
 في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار النوع في
 الجنس اذ تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد
 والجنس ستة فالجنس احد عشر وامثلة الاقسام المذكورة في
 الموطولات قيل ويعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود
 اسي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض
 على الوجود عند الوجود عدم عند عدم ويسمى الطرد والعكس
 وزاد البعض عليها قيام النقي في الحالي اسي حال وجود الوصف
 وعدمه والحال انه لا حكم له اسي للنقي وذلك لدفع احتمال اضافة
 الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فاننا وجدنا وجوب
 الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنقي موجود حال
 وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لانه النقي يوجب ان كالم
 وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكالم لم يوجد لم يجب
 اما عند القائلين بالمفهوم فقد واما عندنا فلا الاصل هو عدم
 على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النقي غير ثابت في الحالي
 اما في حال عدم الحدث فانه ظاهر النقي يوجب ان اذا وجد القيام
 مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود
 الحدث فانه ينبغي ان اذا لم يقيم الى الصلوة مع وجود الحدث لا
 يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلا هذا الحكم

مدلول النص وأما عندنا فلا بد من وجود البصيرة وأنه كانه بناء على
عدم الأصل لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً حيث عني بعدم الجواب
المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا أيضاً غير ثابت
فعلم من ذلك عليه الحدث إذ لو لا ذلك لما اختلف الحكم عن النص لأن
العلل الشرعية أمارات فلا حاجة إلى معاهة تعقل قلنا ذلك في حقيقة
وأما في حقنا فلا أحكام مستندة إلى العلة كما استناد الملك إلى الشرع
والقصاص إلى القتل لا بد من التمييز بين العلة والشرع وإنما ذلك
بمعاهة تعقل والدور في مطلقاً أي سواء كانه الوجود عند الوجود أو عدم
العدم عند العدم لا يفيد العلية بل كونه ذلك باتفاق كلي أو تدلزم
تعاكس أو كونه الحدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يفيد
ظن العلية والقيام من قيام النص في الحالين ولا حكم له نادراً فلا يجعل
أصله في الباب أي باب القياس الذي يستعمل عليه أكثر الأحكام الشرعية وهو
وأما حكمه أي القياس في التعدية اتفاقاً بيننا وبين الشافعي كالتعليل
عندنا فانه حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفاً للقياس خلافاً
للشافعي حتى جاز التعليل بالقاصرة ولم يجوز ذلك سابقاً وإذا كان
التعدي حكماً للتعليل لازم له فلا تعليل اتفاقاً لإثبات السبب ابتداءً
كأحداث تصرف موجب للملك أو وصف ابتداءً كإثبات الصوم في الانعام
لأن التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيتوعدى
إلى إثبات الشرع بالرأي ولا لإثبات الشرع بالحكم شرعي بحيث لا يثبت
ذلك الحكم بدون كونه كالشرع في النكاح أو وصف كونه من رجاله لأن هذا
إبطال الحكم الشرعي ونسخه بالرأي مع عدم تصور التعليل كما مر ولا
لإثبات الحكم بصوم بعض اليوم أو وصف كونه الوتر لأنه نص في أحكام
الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق من التعليل إنما هو لتعدي حكم شرعي

من الأصل الثابت بالنص أو الإجماع إلى فرع هو نظيره باتفاق بين أم
أصحابنا واختلف في تعدية السببية والشرطية بمعنى أنه إذا ثبت نصي
أو إجماع كونه الشيء سبباً أو شرطاً للحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شرع
آخر علة أو شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الأول عند تحقق شرطه
القياسي مثلاً يجعل المواطاة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا
ويجعل النيلة في الوجود شرطاً للصحة الصلوة قياساً على النيلة في
التيمن فذهب كثير من علماء المذهبين إلى امتناعه وبعضهم
الجواز وهو اختيار فخر الإسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة
كلامه وأنه اعترض صاحب التنقيح بعدم دليلاً مرام **فصل**
أن سبق الفهم أي افهام المجتهدين إذا فهام العوام كالإفهام
إلى وجه القياس وهو المسمى قياساً جلياً يختص بأسره أي اسم
القياس والآس وإن لم تسبق إليه وهو الذي سمي قيساً أخفياً
فيما لا تحساة قد غلب اسم التحساة في اصطلاح الأصول
على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي
تمييزاً بين القياسين وقد سمي به اسم التحساة الاعم أي اعم من
القياس الخفي وهذه التسمية في الفروع شائعة وهو أي الاعم
دليل يقابل للقياس الجلي وهو أن ذلك الدليل أما الظاهر كما في
العبارة والتسلم وبقاء الصوم في الأكل ناسياً أو الإجماع كما في
الاستضاع أو الضرورة كما في طهارة الحيض والآبار والقياس
الخفي وله من القياس قسماً الأول ما قور تأثيره والثاني ما ظهر
صحة وخفي فساداً إذا نظر إليه بآد في نظريه صحة ثم إذا تأمل
حق التأمل علم أنه فاسد والقياس الجلي أيضاً قسماً الأول ما
ضعف تأثيره والثاني ما ظهر فساداً وخفي صحة وأول الأول

لأن سباع البهائم ليست بنسج العيون
 ونسج سائر هاد اعتبار انفاً على
 بلسانها وتختلط لها بها الجبى بالمالى
 سباع الطيور تأخذ بنقارها وهو غطيم وليس
 بنسج من التبت فغطيم الحق اول ابن ملك
 وهذا السجدة قوس اشه الباطن فيج على القياس لانه الاعتبار للادش
 الابن من الدنيا ظاهره والعقبى باطنه فيج العقبى لقوة اشها من حيث الدعاء
 والصفاء على الدنيا الضعف اشها من حيث الكدورة والنفاس ابن ملك
 على هذا اطلق الركوع على السجود وقوله وقص ركعاً الى سجدة
 فانه الخضر على سقوط موجود في السجدة دون الركوع فهذا
 قياسي ظاهر ابن ملك
 بكرة التوضوء عند وجود غيره وكذا شرب من هذه تنزيه شج
 ولهذا لا يلزم بالنذور كالطهارة م

الى القل من الاستحسان اولى من اقول الثاني الى القسم الاول
 من القياس وثانيه الثاني الى القسم الثاني من القياس اولى من
 ثانيه الاول الى القسم الثاني من الاستحسان لانه المعنى هو الثاني
 لا الظهور فالاول وهو يقع القسم الاول من الاستحسان
 في مقابلة القسم الاول من القياس كقول سباع الطير فانه
 نجس قبيحاً على سؤر سباع اليها ظاهراً مستحساناً لانها
 تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني ان يقع القسم الثاني
 من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة
 تؤدي بالركوع قبيحاً لا استحساناً لانه كلاً منهما لما اشتمل على
 التعظيم كانه القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة انه تؤدي
 بالركوع كما يتأدى بالتجود ولما سببه ظاهرة بينهما فهذا قياسي
 جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالجنان بلا تعذر الحقيقة وصحة
 خفية هي اء سجدة التلاوة لم تجب قرية مقصودة وانما الحق
 هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قسط العبادة
 وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور بسجود مغاير
 للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة
 الصلواتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق
 سجدة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياسي خفي يسمي
 استحساناً وفيه اشقاه هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به
 بغيره وفساد خفي هو جعل غير الحق مساوياً للحق فعملنا بالصحة
 الباطنة في القياس فجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية
 بالركوع ساقطه كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها
 بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشترع عبادة وبخلاف السجدة

ولما قلنا يقول من شرط
 القياس ان لا يغيب عن
 الاصل وهذا قد يغيب
 عن القياس في بعض
 الحالات فلو قيل ان
 القياس في بعض
 الحالات لا يغيب عن
 الاصل فلو قيل ان
 القياس في بعض
 الحالات لا يغيب عن
 الاصل فلو قيل ان

الصلواتية فانما مقصودة بنفها كالركوع لقوله اركعوا و
 سجدا اذ كل من القياس والاستحسان ينقسم عقلاً ثارة
 باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاش وقوة فيكون
 الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه
 الصور الاربعة عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة
 واحدة وهي ما اذا قوى اشه الى اشه استحساناً وضعف اش القياس اما
 في الصور الثلاث الاخرى القياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اش القياس
 قوياً فظاهر واما اذا تساوى في القوة فالقياس ترجح لظهوره وفي الضعف
 فاما ان يقطع او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة
 والفساد الى صحيح الظن والباطن والى فاسد الظن والى صحيح الظن
 الباطن والى العكس وهو فاسد الظن والى صحيح الظن الباطن وفي جميع يكون القياس
 جلياً بمعنى سبق الاقدام اليه والاستحسان خفياً بالاضافة اليه ويقع
 التعارض على ست عشرة وجهاً حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة
 للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو
 صحيح الظن والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه الى الثاني
 من القياس وهو فاسد الظن والباطن مردود بالنسبة الى الكل
 لفساده ظاهراً وباطناً بقي الاخير من القياس هو صحيح الظن
 فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظن
 الباطن يرجح عليه بالصحة ظاهراً وباطناً وثانيه الى ثانيه الاستحسان
 وهو فاسد الظن والباطن مردود لفساده ظاهراً وباطناً بقي الاخير
 من الاستحسان وهو صحيح الظن فاسد الباطن والعكس فالتعارض
 بينهما الى بين اخير الاستحسان وبين اخير القياس وهو صحيح الظن
 فاسد الباطن والعكس انه وقع مع اتحاد النوع باء تحت القياس

طوله فيكون استدلال بالظهور عن الخروج من السبيلين لانه موضع الظهور في السبيلين ليس بمحل النجاسة في الظهور يعلم انه قد انتقل من محل فيتحقق الخروج لوجوده وحده اما في غير السبيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لانه تحت كل جملته رطوبة فان انتشرت الجملدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا ينتقض انتفاء ما لم يوجد السبيل الذي هو محقق الخروج ولذا لا يجب على ذلك الموضوع بالاجماع وان جاوز قدر الدوام ولو ثبت وصف الخروج لوجب حجب

خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنع الخروج فيه
 فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهري ولم يوجد ذلك عند عدم السبيلين فانه لم يزل في النجاسة بنزول الجملدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه فيما لا يتصور القليل لا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف وهو منع وجود ما من المانع الذي لم اس له صارت اس العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يستحق فيه التثليث كسحق الخف فنوقض بالاستحجام فنع في الاستحجام المعنى الذي في السطح وهو انه تطهير غير معقول ولهذا لا يستحق فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا التثليث في المسح كافي التيم ويفيد في الاستحجام والى الثالث بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيم في صورة عدم القدرة على المار حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لان عدم وجوب الوضوء في صورة عدم المار بل الوضوء واجب لكن التيم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالفرض وهو ان يقول الفرض من هذا التعليل والحق الفرع بالاصل التوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذلك في الأصل والتوية حاصلة بكل حال فلا فلا يكون نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاحتياط في ردبانه الفرض التوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين

طريق لوكاة النجس الخارج من بدن الانسان حدثا
 لكانه القليل الذي لم يزل رأس الجرح حدثا
 وليس كذلك فيجاب بان الان لم يخرج
 فانه الخروج هو الانتقال من الى الخارج
 فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه
 اما الاصل والفرع وسائر الاعضاء م
 ولم يخرج لعدم الانتقال من في بيت او خيمة
 مستقرا اذ ارفع عنه ما كان مستقرا يكون
 ظاهرا لا خافرا وانما يسمى خارجا اذا
 غاب في البيت وخيمته كذا في التيم
 عطف ان الوصف من المسح بواسطة معناه
 بمعنى ان الاصابة يد على معنى اخر وهو
 المفهوم من الاصابة يد على معنى اخر وهو
 موقوف على كونه المسح تطهيرا كذا في قوله
 المعنى في الحكم فانه كونه المسح تطهيرا حكما
 غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه
 الاصابة وهي تنبئ عن التثليث بل
 التحقيق فلا يستحق فيه التثليث بل
 لانه التطهير في معقول اذ هو انزال العين
 النجاسة ولذا كان الغسل فيه افضل وفي
 التثليث توكيد لذلك وبني هذا الكلام على
 انه يكون المراد بعدم نية التثليث كراهية
 يكون حكما شرعيا فيعمل بل مسح

الخارج من احد السبيلين كافي
 الاحتياط وسلس البول م

لكن

لكن اذا استرخص عفو فكذلك هنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لانه الناقض يدعي امرين بثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بجمع احدهما ثم ان رد النقض بهما اي بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والآي وان لم يرد بها فانه لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لا متناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل العلة اما الاعتبار عدم التامع فيها اي لقول بانه عدم المانع جزء من العلة او شرط لها لانه لكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون واما تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثر وانه ذلك بانه يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى تأثير مقتصر على المحال الاخر فعلى هذا اي على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منع بعد تحقق العلة وهو المانع المعبر في تخصيص العلة او منه بواسطة منع العلة خصة لانه الحكم ابتداء وتام او دوما وكذا للعلة ابتداء وتام او لا عبرة فيهما للدوام بل التام كافي لخروج النجاسة للحدث الاول مانع عن انعقاد العلة كانهقطاع التيم حسا في الرمي في المحوسات وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شي من فلم يصيب السهم وكبيع ما يملك وهذا ليسا معتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه اليه وكخيار الشرقة والرابع مانع عن تمامه كما اذا انزل بعد خراج السهم والمدافاة وكخيار الرقبة والخامس مانع عن لزومه كما اذا جرح وامتنع صار طبعه عال وامن وكخيار العيب فانه

كله في كل واحد من هذه الاعمال
 كالخفة والشعير والعكس وخوها سندا
 حيث لم يزل في النجاسة
 فانه انما يكون علة اذا اصاب الرمي وهذا مانع مانع العلة
 وهو المكثف في قوله عليه السلام من دونه على الاول
 لانه يستلزم الدخول عليه بدونه العكس مثلا
 الا عند حال كونه الجرحه فربما الى العكس م

ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه موقلاً وبالعارضه
 باخرى بنص اخر مثله ليسم القياس بالتساوق الخامس الفرق
 وهو بقاء وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك
 الوصف في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء ان
 العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل
 النظر ويرد اقول بان غصب لنصب التعليق اذا سائل جاهل
 مترشد في موقع الانكار فاذا ادعى عليه شيء اجر وقف
 موقف الدعوى بخلاف العارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل
 فلا يبقى سائل بل يكون مدعي ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدي
 يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والافرو نافع في اظهار
 الصواب ويرد ثانياً الفارق لا يضرب اذا ثبت المعلل عليه
 الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت كونه الوصف
 المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة
 فيه سواء وجد الفارق او لا لانه غاية الامراء المعترضين يشب
 في الاصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه
 الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل ما نفا
 في الفرع في يضرب يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت
 الحكم في الفرع يكون مضر لكن لا يبقى فرقا مجرداً بل يكون بقاء عدم
 العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم
 المانع وكل ما لو ارد به لرد ينبغي ان يورد بالممانعة هذا تعليل
 ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون
 منعاً للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنع
 الجدي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لتلا

يتمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الرأهي تصرف يبطل حق المهر
 المهرته في ردة كالباع فانه قلنا بينهما فرق فانه البيع يحتمل الفسخ
 لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد به بطريق المنع
 بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الرأهي ان كان البطلان فلا يتم
 ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فانه ادعيت في
 البطلان لا يكون الحكمة متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان
 العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل
 على نقيض متعمي الخصم وتحرير المعارضة في الحكم بان يقيم دليلاً
 على نقيض الحكم المطروح وتحرير ايضاً في علة الحكم بان يقيم دليلاً
 على نفي شيء من مقدمات دليله وتسمى الاولى معارضة في الحكم
 فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بن زيادة ام
 زيادة شيء على دليل بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او
 التزوير يكون قلباً او عكساً لسيئات وهي معارضة فيها معنى
 المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
 فمن حيث ابطال دليل المعلل الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين
 فانه قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف
 يجتمع اوجب بان يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان
 لا يتعرض للانكار قصد فانه قيل في كل معارضة معنى المناقضة
 لانه نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة
 انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اوجب بان لا يلزم انتفاء دليله
 لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اتخذ الدليل
 اقوال فيه بحث لانه الاحتمال انما هو بالنظر في الواقع دون نعم
 المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالمتلزم اذا لم يتعرض لنفي

الدليل ولو ضمننا الاصر كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين
 دليل الخصم فانه قال دليلك غير صحيح والاما قام على النقيضين
 فانه دل دليل المعارض على نقيض الحكم فقلب ما خوذ من قلب
 الشرع ظرنا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لانه المعترض جعل
 العلة شاهدا له بعدما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي
 مسح الركنين ركن في سبب تشليته كفل الوجه فقلنا ركن
 فلا يسن تشليته بعد اكماله بن يادة على الغرض في محله وهو
 الاستيعاب كفل الوجه وانه دل دليل المعارض على ما احكم
 آخر يستلزمه اي النقيض فعكس ما خوذ من عكس الشرع
 ردته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشرع الى اخره
 واخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب
 المضى فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول
 لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء في الاستلزام
 في النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم
 بشمول الوجود والاول بطا لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين
 الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم
 المعلن فالمعترض اثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذي لم
 منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلن
 من عدم وجوبها بالشروع والاول اي القلب اقوى من العكس
 لوجوه الاول اذ المعترض بالعكس جاز بحكم اخر غير نقيض حكم
 المعلن اذ استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض
 بالقلب الثاني اذ العاكس جاز بحكم مجمل وهو الاستواء المحمل
 لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاز بحكم مفهوس

لا وجود الوجوب

وهو

وهو تنفي دعوى المعلن الثالث اذ من شرط القياس اثبات مثل حكم
 الاصل في الفرع ولم يرع هذا في العكس الا من جهره الصورة والمفرد
 لانه استوار في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي
 الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واقا
 بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلن وهو معارضة خالصة ليس
 فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان ثبتت تلك
 نقيض الحكم الذي ادعاه المعلن بعينه كقوله مسح ركن في الوضوء
 في سبب تشليته كالفل فنقول مسح فلا يسن تشليته كما في الخف
 او ثبتت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية
 تن ويح صغيرة لا اب لها ولا جت لغيرها من الاولياء صغيرة فثبتت
 عليها ولاية النكاح التي لها اب بعة الصغر فيقول المعترض صغيرة
 فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
 والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلن اثبت مطلق الولاية و
 السائل لم ينفها بل نفى دلالة الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير
 هو التقييد بالاخ فلم ينف حكم المعلن من جهره اذ الاخ اقرب القرابات
 بعد الولاية فنفي ولا يتلزم من نفي ولاية العم وخوهم وبهذا
 الاعتبار لهذا النوع من المعارضة وجه صحيح واما ان لا يثبت نقيض
 الحكم بل يثبت ما ان حكمه يستلزمه من النقيض مثلا امرأة نهي اليها
 زوجها فنكحت فولدت ثم جاز الاطلاق فهو احق بالولد عندنا
 لانه صاحب فرل شي صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني ما خروا ان
 كان صاحب فرل شي فاسد فيستحق النسب كمن تن وج بغير شهود
 فولدت فالعارض وانه اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الثاني
 لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالتبيل التبرجيج كالميتاني

انهم خفيين خفيين كسبي يقال جاز نفى قوله اي خفيين مائة

بانه الاقل صاحب فريضة صحيح وهو اول بالاعتبار من كونه الثاني حاشا
 مع فساد الفريضة لانه صحة توجب حقيقة النسب والغاسد يوجب
 شبهة وحقيقة الشيء اول بالاعتبار من شبهة والوجه الاول
 وهو انه يشبه نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين
 لدلالة صريحه على ما هو الحق من العارضة وهو اثبات نقيض حكم
 المعلن والثانية وهي العارضة في علم الحكم تسمى معارضة في المقدمة
 فانه كانت يجعل العلة من علم المعلن معلقا والمعلول علة
 معارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجوب قلب ايضالا من انفا
 وانما تجل هذه العارضة اذا كانت العلة حكما لاوصفا لانها اذا
 كانت وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفاية
 يجلد بكمهم مائة فيرجم ثبتهم كالسابق فانه جلد المائة غاية حد
 البكر والرجم غاية حد الشيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في
 الشيب ايضا غاية فانه النعلة كما اكل فالبجاية عليها يكون
 الحش جزاؤها ما يكون اعظم فاذا وجب في البكر المائة وجب
 في الشيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فانه الشرع ما اوجب
 فوق جلد المائة الا الرجم فنقول السالوة انما يجلد بكمهم مائة لانه
 يرجم ثبتهم فقد جعل العقل جلد البكر علة لرجم الشيب وجعلنا
 رجم الشيب علة لجلد البكر والاحتمال عنده اي التعليل بوجه
 لا يورد عليه هذا القلب انه لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما
 بالآخر بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما ان ثبوت احدهما يثبت
 الاخر اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي يثبت الاستدلال عليه
 لا امتناع في جعل العلل دليلا على العلة بانه يفيد التصديق بثبوت
 كما يقال هذه الخشبة مسته النار لانها محروقة بخوانه يقال سألتم

في الحكم م
 في الحكم م
 في الحكم م

امر في القلب
 المراد من الحكمين يجلد بكمهم
 يرجم ثبتهم م

بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فتجب الصلوة والصوم بالشروع
 فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض
 من الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما يشرع لثبوت
 التساوي بينهما بل الشروع اول لانه لما وجب رعاية ما هو
 سبب القرية وهو النذر فلا تجب رعاية ما هو القرية اول
 والا ان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة فخالصة
 ليس فيها معنى المناقضة فانه قامت العارضة المخالصة على نفي
 علمية من عليه ما اثبت العلة عليه قبلت العارضة وان قامت
 علمية من اخرى فانه قصر ذلك الشيء الاخر او تعدى الى مجمع عليه لا
 لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق اذ التعليل لا يكون الا للمتعدى ونك
 كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متقا
 كالذهب والفضة فيعارض من بانه العلة في الاصل هي التمنية لا
 الوزن وتقبل عند الشافعي لانه من المعنى من ابطال عليه وصف
 للعلة فاذا ثبت عليه وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
 بالعلمية وان يكون كل منهما جزءا على فلا يصح الجزم بالمتقلد
 واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلة شيء وان
 تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجنس
 مكمل قول بل جنس فيحرم متقا فكذا كالحنطة فيعارض من بانه العلة
 هي الطعم فيتعدى الى النواكر وما دونه الكيل كببيع الخفنة نال
 بالخفتين وجر ياء الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند
 النظر لانه الخصمين اذا اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذا
 لم يستقل كل بالعلمية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
 عليه احدهما يوجب نفي عليه الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى

في الحكم م
 في الحكم م
 في الحكم م

كما يعارضنا ان العلة الطعم والادخار وهو متعلق الى
 الادخار ونحوه فلا فائدة له ان يثبت الحكم على الطعم لعدم
 العلة وهي لا يثبت ذلك لانه الحكم قد ثبت بعلة شيء
 في الحكم م

الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلق عليه وصف المعترض ايضا
 قولاً بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم
 ان الافسات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكن
 ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلاً
 فانه قيل الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف العلة وتأثيره وانتفاؤه
 بثبوت عليه وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان
 المراد ان ثبوت عليه كل منهما يستلزم انتفاء عليه الاخر بناءً
 على ان العلة واحدة فلا يصح الحكم بعلة واحدة ما لم يتج
 وليس المراد ان يبطل عليه وصف العلة ويثبت صحة عليه
 وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة
 عليه احد الوصفين تأثير في قسما الاخر نظر الى فائهما الجواز
 استقلال العلتين السابع القول بموجب العلة وهو التزم
 السائل ما يلزمه المعلق بتعليقه مع بقاء الخلاف في الحكم الحق
 وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكماً الدليل
 على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه
 الاول ان يلتزم المعلق بتعليقه ما يتوهم ان محل النزاع او ملازم
 مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب
 التزم السائل ما يلزمه المعلق الخ اما بصرح عبارة ان عبارة
 المعلق كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يحتل غالباً فلا ينافي
 القصاص كالقتل بالخرق فيجيب بانه النزاع ليس في عدم النافذ
 بل في ايجاب القصاص او بحملها ان يحمل المعترض عبارة المعلق
 على غير مراده ان المعلق كقول من سح الركنين يثبت تثليثه
 كقول الوجه فنقول ان عندنا ايضا لكن الفرض البعض لم

ان يقول السائل
 ما يتوهم ان محل النزاع او ملازم

لقوله برقسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب بتثليث ونياد
 فانه المعلق يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرة و
 السائل يحمله على جعل ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلق
 بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم
 المعلق بتعليقه ابطال ما يتوهم المعلق انه مأخذ الخصم وليس
 كذلك فالقول بالموجب التزم المعلق ابطال الخ كما اذا قال
 الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتاق وابعاده و
 تأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحق
 بمنزلة الابراء في إسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلق عن
 مقدمة مشروطة لشهرتها والسائل يسأل المقدمة المذكورة
 ويبقى النزاع في المطالبة للنزاع في المقدمة المطلة ثم ان المطلة امانة
 يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلق كقول المرفق لا
 لانه غاية لا تدخل تحت المقياس كالليل بعينه انها غاية كالليل فلا
 تدخل مثله فيكون هذا قياساً لا دليلاً اخر كما نعلم صاحب التلويح
 فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للمسقاط ولو ذكرناها غاية
 للمقل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمل كقوله شتر مد في الوضوء
 النيلة لانه ما ثبت قربة فشرطه النيلة كالمصلحة فنقول ومن اين
 يلزم شتر اطراف في الوضوء فهذا يسر لسكونه عن الصغر اذا
 لو ذكرها لم يرد الا منعها خولاً نعم ان الوضوء ثبت قربة واذا
 دفع القياس بانه اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع تعين
 الانتقال الى انتقال القياس في قياسه من كلام الخ والكلام
 المنقول اليه ان كانه غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج
 عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او

السائل ما يلزم

اهل في التوجيه لا تعقل
 لفظ او معنى الوالي فافهم فانك ان كنت

العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لا ثبات علة
 القياس او حكمه اذ لو كان لا ثبات حكم آخر لكان انتقالاً في العلة و
 الحكم جميعاً والانتقال في الحكم فقط اذ كان الحكم لا يحتاج اليه حكم
 القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقول اذ كان الى حكم يحتاج
 اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالاً
 في العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم
 يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشواً في القياس فصارت الاشياء
 المعبره في المناظرة اربعة اشياء الى الاول بقوله اما من علم الى
 علمه اخرى لا ثبات العلة الاولى وهي علة القياس وهذا القسم
 انما يتحقق في الممانعة لانه السائل لما منع وصف المجيب عن كونه
 علم لم يجد بداً من اثباته بدليل اخر كما اذا قال الصبي الموعود اذا
 استهلك الوديعه لا يضمن لانه مستلصق على الاستهلاك
 فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله او من علم الى
 اخرى لا ثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد الوهم و
 المناقضة لو لم يكن دفعها ببيان الملازمة والتأثير والى الثالث
 بقوله او من علم الى اخرى لا ثبات حكم اخر غير حكم القياس لكنه
 ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس
 كقولنا الكتاب عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
 عن الصرخ الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة
 فانه قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتاب بل نقضاء في الرق
 كعتق اتم الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص واثباته بعلة اخرى
 كما قلنا الكتاب عقد معاوضة فلا يوجب نقضاً في الرق والى الرابع
 بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كذلك ان احتاج

اليه الحكم الاول كما اذا اشتتاعدم نقضاء الرق في السئلة الاولى
 بالعلة الاولى كما تقول احتمال الفسخ دليل على انه الرق لم ينقص
 وهذا القسم انما يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم
 الحكم الذي رتب له المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مرام
 المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة وانه امكنه
 والافعله اخرى والحل صحيح اتفاقاً الا الثاني فانه مختلف فيه
 يجوز به بعضهم لانه الغرض من اثبات حكمه فلا يباي باي دليل كان
 ونفاه آخرون لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعاً
 في عين النظار فقبل بناء على هذا قصه الخليل عدم منعه قال
 يجوز و هذا القسم انما قصه ابراهيم ع حيث قال فانه الله ياتي
 بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا قال
 نافوم انها ليست منه لانه كالعنا فيا اذا باء بطلان دليل
 العلة وانتقل الى دليل اخر واما اذا صح دليله وكما قدح المعترض
 فاسد الا انه اشتمل على تلبس ربحاً شتبه على بعض السامعين
 فلان نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل
 فانه معارضة التعيين كانت باطله لانه اطلاق السجوة وترك
 ازالة حيواته ليس احياء الاله الخليل عدم انتقال الى دليل واضح
 وحجة ابراهيم ليكون نوراً على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خالياً
 عن تأكيد للاقل وتوضيح وتمييز للخصم وتفضيح كانه عدم
 قال المراد بالاحياء اعاده الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
 الروح للعالم فانه كنت تقدر على احياء الهوى فاعيد روح
 العالم اليه باء ياتي بالشمس من جانب المغرب **تدليس**
 عقب معارضة الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتاج

مقلد ابراهيم عليه السلام

في قوله رتب المجيب على العلة

من الثاني

مع الكتاب والسنة
والاجماع والتقليد

بها البعض في اثبات الاحكام لبيان قساده فيظن ان اخصار
في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسكت بالكتاب
والسنة بطريق فاسدة غير صالح للتمسك كقوله المخالفة ونحوه
قد تمسكت في اثبات الاحكام الشرعية بحج فاسدة منها الاستصحاب
اي استحصال الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال
لعدم العلم بالغير فقد جعله مصاحبا للحال او العكس وهو
حجة عند الشافعي رحمه الله في اثبات كل حكم نفيًا كانه او اثباتًا ثبت
بدليل يوجب ثم شكك في وقوع الشك في بقاءه اي لم يقع ظن
بعدمه فيحضر بالضرورة اي قال بعض الشافعية انه ما تحقق
وجوده او عدله في زمان ولم يظن معارضه في زمانه فانه لزوم ظن
بقائه ضرورة وللهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشاهدون
وسيلة الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضيه فان امن
التجار والعروض والديون وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء
الشرايع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء
الشرايع لاحتمال طرية النسخ واللازم بطل المقطع ببقاء الشرع
عيسى عم الى زمن نبي محمد عم وبقاء شرعه الى يوم الدين
والثاني بقوله وبالاجماع على اعتبار ان الاستصحاب في كثير من
الفروع مثله بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجية فيما اذا
ثبت ذلك ووقع الشك في طرية النسخ والاستصحاب عندنا حجة
في الدفع اي دافع لاستحقاق الغير في الاثبات اي غير مثبت
لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة
ذمة النكاح على المدعى ومبطلًا لدعواه فانه قيل ان قام دليل

العلم من قديم قبل كقولهم
المخالفة وغيره

ان جعل الحال مصاحبا للام

ان مكتوب وغيره

ط
على اشارة الى انه علمه البقاء غير
في تفسيره كذا في القاض
فارجع الى هذا المحل
كثرة

على جليله لم يتم شمول الوجود والعدم اجماعا بل الدفع
انه لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في عدم
الاستصحاب حتى يظن دليل الوجود دالة الدليل الموجب للحكم لا يدل
على البقاء وهو ضرورة انه بقاء الشيء غير وجوده لان عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث واما كونه الشيء موجبا لحدوث
شيء دون استمراره واعتصم بان انه اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع
وانه اريد ظنا ثم ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بانه نقيضه وايضا لا يدعى
لخصم انه موجب للحكم يدل على البقاء بل سبق الوجود مع
عدم ظن المخالف والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب انه البقاء لكونه غير
الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج سبب مبق غير الاول
فانه علم وظن وجود السبب المبق بالحكم بل لا بالاستصحاب والاد
فلا حكم اذ لا موجب فليقتل الجواب عن الاول انه لان بقاء
الشرايع بالاستصحاب بل بقاء الشرايع بدليل اخر وهو في شريعة
عيسى عم تواتر نقلها وتواتر جميع قوم على العمل بها الى
زمن نبي محمد وفي شريعة نبي محمد عم الاحاديث الدالة على انه
لا نسخ لشريعة فانه قيل هذا فيما بعد وفاته وما قبله فالدليل
الاستصحاب لا غير قلنا قد تقررت في مباحث النسخ انه النص
يدل على عدم نزول اذ لو نزل بيننا قطعا لوجب التبليغ عليه
والجواب عن الثاني ان لان بقاء البقاء في الفروع للاستصحاب بل
البقاء في الفروع انما هو بسبب انه الوضوء والبيع والنكاح
ونحو ذلك احكاما ممتدة الى زمانه ظهور المناقض كجواز

الصلوة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فيقار
 هذه الاقسام ليس الا لتحقيق الافعال الموجبة للحكام الى ما هو
 المتفق لا كونه الصلوة هو البقاء ما لم يظهر المنزلة على ما هو
 قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان
 على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالدوام على الغير قال علماءنا
 التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم الغير
 بحسب العقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقتم به الآية الكريمة
 قل لا اجد فيما اوحى الي محرما الاية الثاني عند العلم بعدم الغير
 بالاجتهاد ويصح لا بد من العذر للجهة على الغير عند الشافعي
 وبعض مشايخنا لا نه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في
 طلب الغير وهو يبط بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من
 اسلم في دارنا الشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا
 سؤال وتحرر الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض
 لانه معناه التعويل بقاء ما كان على ما كان فغير حقيقة و
 منها من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك او الدلائل
 حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب
 الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو فاسد ومنها
 التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه ان ذلك الغير محقق
 في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامة
 بالمجتهد فانه مستند الى دليل كاسيما في انشاء الله تعالى وهو
 بطل لانه يوجب ما من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين
باب في المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض
 فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهات

عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تسمى المق
 فقال اذا اريد دليلان اراهما الظنيين اذ لا يقع التعارض
 بين القطعيين لا متناع وقوع المتناقضين فلا يتصور الترجيح
 لا في فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين
 يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكونه اللجباب
 واداعلى ما ورد عليه النفي فانه تساويا من الدلائل قوة نشأة
 الوجوه تحقق التعارض بل ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع
 من ذلك والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة عدم
 ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كالذي لم يش من
 ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كانه احدهما اقوى من الاخر
 لا بالذات بل بوصف تابع فيهما معارضة والقوة المذكورة رجاء
 حتى لو قوين احدهما بالذات لا يكون رجاءا فلا يقال النقص ترجح على
 القيلى لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى
 معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة محل التعارض في الصورية
 على نسخ الاخرى كونه الاخيرنا نسخا للاول انه علم التاريخ لا متناع
 حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتخذ ما
 ورودها والشرايع منقولة عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان
 واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا نسخا للاول لكنا
 اذا جعلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر
 حملنا عليه والآية وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص ان يدفع
 المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فاذا
 وجد المخلص فيها ونعمت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب
 الى السنة ويعقب السنة متأخرة عن الكتاب فالآية ساقطة

بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا إذا كان في جانب
 أيقاظ أو سقاية بانه يتساقط الأيقاظ بالتعارض ويعمل بالآية
 السالمة عنه لانه اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولانه
 الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل
 مثل قولنا فافعل ما تشاء من القراءة وقوله واذقوا القرآن فامضوا
 واستمعوا له الآية تعارضنا لقوله واذقوا القرآن فامضوا
 فقرة الامام فقرة له وصير منها من السنة اذا وقع
 التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا في سائر وافق
 القياس او لانه قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال
 فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والاشعري وانه لم يقدم مطلقا
 بل قدم فيما خالف القياس في مخالفة القياس اي فيقدم قول
 الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه الى القياس
 مطلقا على الاول ومفيد على الثاني والاشعري وانه لم يقدم على
 القياس اصلا كما قال الامام شافعي في القياس ان يكونا في
 مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحريم كما سيقا في القياسين
 انه امكن المصير الى الكتاب في السنة ومنها الى قول الصحابي
 ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال
 تعارض سنتين ما روي ان النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه
 وسلم كان يصلون ركعة وسجدة في صلاة عشاء في ركعتين
 عنهما انه صلى ركعتين بربع ركعات واربع سجرات
 تعارضنا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات والآيات وان
 لم يمكن المصير الى ما ذكره يقرر الاصول اي يعمل بالاصل و
 يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سورة الحمار

حيث تعارض من الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار
 اما الاخبار فكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كل من
 لحوم البحر الا هلية وماروس انه عم قال كل من كمن ما كنت
 لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الحمير وافيضار وبن عبد الله
 بن ابي اوفى انه عم حرم لحوم البحر الا هلية يوم خيبر وروي
 غالب ابن ابي رافع انه عم ابا جهم فوجب ذلك اشتباها في لحم
 ويلزم منه الاشتباه في سورة لانه لعاب متولد عنه فاخذ
 حكمه فانه قبل ادلة الاباحة لاتساوي ادلة الحرمة حتى انحرمت
 مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض ضرورة الاختلاف و
 الطوفى في حق السور وانه لم يبلغ حد ضرورة الرخصة و
 توضيحه ما قال شيخ الاسلام في موطئه انه الاختلاف في
 الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارة
 واخبر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيح الجانب
 للحرمة الا انه لم ينحس الماشي فيه من الضرورة والبلوغ اذ
 الحمار يربط في الدور والاسنة في شرب من الاواني الا انه الرقة
 تدخل المضائق فيكون الضرورة فيها اشدة فالحمار لم يبلغ في
 الضرورة حد الرخصة حتى يحكم بطهارة سور ولا في عدم
 الضرورة حد الحلب حتى يحكم بنجاسة سورة فيبقى امره كالأكل
 وهذا احوط من انه يحكم بالنجاسة لانح لا يضم الى التيمم فيلزم
 التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعنى في
 بعد ما عتق من نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر
 انه سور الحمار نجس وقول ابن عباس رضي الله عنهما ما
 امتناع الاقيسة فاذا لا يمكن الحاقه بالركعة لانه ليس مثلها في

لا يتم حكمه بنجاسته

على الدين بقوله فانه قيل ادلة الاباحة
 من انعام
 انما قاله شيخ الاسلام

الطوف ولا في الكلب للضرورة في سوره ولا الحاق لعابه بالحمل
 او لبنه في اصح الروايتين وانه روح عن محمد انه طاهر ولا يترك
 لانه فيه ضرورة للاختلاف ولا بعرقه الطاهر في طاهر الرواية لانه
 الضرورة فيه اكثر فقيلا الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان
 ظهوره ما لم يغلب على الماء وقيل في ظهوره اذ لا يجب بعد
 استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين
 واحد وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا ينزل
 الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الصلوة الحاصلة لاستمرار
 الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
 طاهر غير ضروري وضع اليكم اليه وهو ان التعارض في الكتاب
 والسنة احايين آيتين او قرأتين في آية واحدة كقراءة الجرة
 والنصب في قورته وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فالاولى
 تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او
 سنتين قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة مشروطة
 او متواترة والمخلص عن التعارض في دفعه وبيانه ان غلب واقع
 وهو غير الترجيح الذي ياتي بياض لانه التعارض في التناقض الذي
 يتضمنه يندفع بما يندفع به من بياض تعدد النسبة وهذا غير دفع
 من جهة الدليل او ترجيح احدهما انه اقوى فلا يعتبر الاخر احدا
 من قبل الحكم والحال او الزمان اما الاول فاما بانه يوزع الحكم
 باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل اخر
 كقوله المال المدعى بين المدعيين المبني ههنا او بانه يعمل على
 تغايره من تغاير حكم الدليلين كانه يكون احد الحكمين دنيويا او
 الاخره دنيويا كما في آية اليمين في البقرة لا يؤخذكم الله باللغو

في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم
 الايمان فالاولى تقتضي الموازنة بالغوى لانها مكسوبة للقلب
 اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادق محل عقد اليمين
 وهو الخبر الذي في جوار الصدق فيندفع بانه الموازنة التي في المائدة
 دنيوية لتفويضها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فافترض
 لا صلاحها الى الاخرية ولانه المنوط بالعزيمة هو العقاب
 لا وجوب الكفارة فانه اليمين مما هزل له جدا واما الثاني وهو
 المخلص من قبل الحال فبانه يحمل كل من الدليلين على حال حمل
 قرأتين التخفيف والتشديد في قورته ولا تقر به حتى حتى
 يطرح في حال انقطاع الحيض في العشرة وحال انقطاعه
 في اقل فانه قرأة التخفيف يوجب الحد بعد الطهر قبل الاحد
 الاغتساله وبالتشديد يوجب الحرمة على اقل ولم تفكر
 لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم
 احتمال العود وباقل منها يحمل العود فاحتيج الى الاغتسال
 ليؤكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
 فبما احتل في زمان الحكم الذي يتصفه الكلام وبه يندفع التناقض
 او اختلاف زمان الورود او ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير
 اختلاف زمان الورود صريحا فالآخر من الدليلين ناسخ
 للمتقدم منهما كايين العدة الاولى والاولات الاحمال اجملهن
 انه يضمن حملهن والاخرى الذين يتوفون منكم الامة وقد
 سبق في بحث العام او دلالة كالحاضر يؤخر عن البيوع نقلا
 بالحديث وهو قوله وما اجتمع الحرام والحلال الا وقد
 غلب الحرام للحلال او عقلا بانه لو قدم الحاضر لتكرار الحرام

البيوع

كالحرام

هذا نظير النقي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل معرفته بناء على عدم الاصل لانه طهارة الماء قد تدرك بظاهرها
وهو تدرك عيانا باثبات غسل الذنوب بجملة السماء او بالماء الجاري وملاؤه باحدها ولم يغيب عنه اصلا ولم يلد
شئ يخفى فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فانه تمسكت بظاهرها الحال فاخبار النجاسة او
وان تمسكت بالدليل كانه مثل الاثبات توضيح

فمعنى انه تنوع وجهها في الحرام انه لم يتغير
في الاحرام بعد ومعنى انه تنوع وجهها
في الحل الذي بعد الاحرام انه الاحرام
تغير الى الحل فالاول ثاقب والثاني
مشيت لكن الاحرام حاله مخصوص
مدركه عيانا فيكون كالاتبات
فرجحنا بالروى وهو ابن عباس
رضي الله عنه توضيح

تكرر التغير وهو المراد بكرر النسخ في عبادة القوم وذلك لاصالة
الاباحة في زمن الفترة قبل شرايعتنا في اصل الخلقة فان
لم يتكرر كواستدرك في زمن من الان منته قال الله تعالى ومن اتى
الاخلا فيها نذير فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لم
لغير المبيح المتأخر في تكرار التغير بالضرورة وتكرر التغير بزيادة
على نفس التغير فلا يشبه بالشك وخو المشيت يؤخر عن
الثاني لما مر من لزوم تكرار التغير لانه الثاقب لو جعل مؤخر
لغير المشيت المغير للمنفى الاصل وعني عيسى ابن ابياتا ان الثاني
كالشيت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المشيت وبعضها على تقديم الثاني فاحتج
الى بيان ضابط في تساو بينهما وترجيح احدهما على الاخر وهو
انه النقي ان كان مبنيا على عدم الاصل في المشيت مقدم والا فان
تحقق بالدليل تساويا وانه احتمل الامر ينظر ليتبين الامر
ولهذا قلنا انه لم يعرف النقي بالدليل والا اس وانه عرف به
فمثل المشيت اى فالثاني مثل المشيت في الترجيح فيحتاج الى
الترجيح بطريق اخر وانه احتمل النقي الوجهين اى انه يعرف
بدليل وانه يعرف بدليل بناء على عدم الاصل ينظر فيه
اى يتأمل في ذلك النقي فانه تبين انه بالدليل كالاتبات
وانه تبين انه بناء على عدم الاصل في الاثبات اولى فالنقي في
حديث ميمونة وهو ما روى انه من تنوع وجهها وهو محرم
تما يعرف الدليل وهو هيئة المحرم فعلم من الاثبات وهو
ما روى انه من تنوع وجهها وهو حلل ورجح رواية ابن عباس رضي
الله عنه على رواية ابن ابي القاسم لانه لا يعدل في الضبط

فما خفف بالبرهان من قبله
فما خفف بالبرهان من قبله
فما خفف بالبرهان من قبله

والايقاع واذ اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف
بالدليل فاثباته كانه كالاتبات فيجب العمل بالاصل والا فالتجاسة
وعلى هذا الصل يتفرع الشهادة على النقي واما في معارضة القياس
القياس عطف على قوله في الكتاب فلا نسخ ان علم تأخر احدها اذ
لا مدخل في بقاء انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم المتأخر
ولم يوجد المخلص كافي النقي حتى يعمل بعده بظ الحال اذ في
النقي انما يقع التعارض للجمل بالناسخ فلا يصح العمل به
باحدهما مع الجمل واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر
الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وانه كانه بالشرط الا في بل التواتر
على طالب الحكم ومن هو بعد معرفته العمل بايهما شاء بشهادة
قلبه وانما الشرط ذلك لانه الحق واحد والمعارضة
لا يبقيا تحت في اصابه الحق وقلوب المؤمنين نور يدرك به ما
هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة
اثبات الفضل في احدهما من المعادلة وصفا اى بما لا يقصد للمماثلة
فيه ابتداء كالحجة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنها قوام
زينة وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نرى اى زينة فضلا
قليلا يكون تابعا بمنزلة الجوده لا قدر يقصد بالوزن للزوم
الرتب و في الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا
تميز من اضافية فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوه
اس وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمترن وهو
ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو
ذلك والترجيح باعتبار كتر ترجيح النقي على المظن والفسر على النقي
والحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن

عن طريق المتن من متواترات ومشهور وأحاد مقبول او مردود
والترجيح باعتبار ما يقع في الرواية كالترجيح بفقده وفي الرواية
كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروية كترجيح المستوع
من النبي ثم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدها سمعت رسول
الله ثم وقال الآخر قال رسول الله ثم وفي المروية كترجيح
ما لم يشبه انكاره لروايته على ما يشبه الحكم كترجيح الخطر على
الاباحة والامر بالخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق
ولكن في ذلك تفاصيل مذكورة في الطولاب وعلم مما سبق
ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل بحسب اصله
اقاب قطعية حكم اصله لا يقان الظني لا يعارض القطعي لانه
الترجيح انما هو بين القيلين ولا يكون القياس بقطعية
حكم اصله قطعيًا واما بحسب قوة دلائل الظنية فيتضمن ما
يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيًا لا
كالعدم الاصل واما بالاتفاق على عدم صحته واما بالاتفاق
على جريته على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللًا
في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركتة بالاصل في نوع الحكم
والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب
فالاقرب واما الحكم ما مر في النص بحسب الحكم من تقديم الخطر
والوجوب على التدب والاباحة والكراهية والاثبات على النفي
واما الشبهة قيل القياس اجمالًا والقياس تفصيلًا فانه اول من
ثبوت ابتداء الاختلاف في الثاني واما القطع وجود العلة
فيه واما القوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيها
كالنصوصية والجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر

حسب مراتب السالفه والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق
على صحة عليته فالمتحدة اول من التعدد والوصف الحقيقي من
الاقناع والاعتبار والتبوت من العدم والباعث من محرم
الامارة ان جاز والمنهية من المضطربة والظن من الخفية
والتعدي من القاصرة ان جاز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس
القياس وبحسب الامر الخارج وتجرب فيه ما مر في النص من
الوجوه ومن عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك
ظاهري ترجيح مبان وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم
ذكر في الأخير عن القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول
قوة الاشكال في الاحتساسة والقياس من ان الاحتساسة اذا قوت
اشه يقدم على القياس وانه كما في الثاني اذ العبرة لقوة التأثير
لا الوضوح والخفاء لانه القياس انما صار حجة بالتأثير والتفاوت
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها
لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالبر
بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الحق
والثاني قوة ثباته من الوصف على الحكم الشرعي وانه المراد فضل
الثاني بانه يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت
تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع وانه المعارض كقولنا
في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل
فانه لتعيينه لا يحتاج الى تعيين النية اول من قول الشافعي
انه فرض في شتره تعيينه كالقضاء لانه تأثر الفرضية في الله
الامثال لا التعيين ولذا جاز المج بطلان النية ونية النفل
عنده وتأدى الركوة عنده بجميع المال عن الفقير وتصدته

والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
 كقولنا في مسح الركني انه مسح فلا يثبت تكراره كسائر
 الموحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيستحق تكراره
 كالفلاذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول المسح
 الخف والتيمم والجوارب والجبيسة ولا يشهد لتأثير الركن
 في التكرار الا الفل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر
 وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو انه
 الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تغيد قوته ولزومه فهي
 كالشبهة او التواتر او موافقة رواية الأئمة نعم هذا قريب
 من القسم الثاني بل الاول قال شمس الأئمة الثلاثة راجعة الى
 الترجيح بقوة تأثير الوصف والجسمات المختلفة فالمنظور في
 قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخير بين الاصل والرابع
 العكس اي عدم الحكم عند الوصف كقولنا في مسح الركني
 مسح فلا يثبت تكراره اولى لانعكاسه فانه كل ما ليس
 بمسح يثبت تكراره من قوله ركن فيستحق تكراره لعدم
 انعكاسه لانه فرضه منكثرة وليست بركن اعلم ان التعا
 كايتم بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يتم بين
 وجوه الترجيح باء يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه
 فشرع في بيان فقال واذ تعارضت سببا اي سببا الترجيح
 فالذاتي اي الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه
 اولى من الحالى اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب ام خارج
 لوجهين اشار الى الاول بقوله لبق الذات وجودا من
 الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعدها

امضى حكمه قال شمس الأئمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب
 او الشكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لا غير ليس ذلك
 الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله وقيام الحال به
 اي بالذات وما يقوم بالغيب فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
 بنفسه فلو رجحنا الحال العارضة لزم ابطال الاصل بالوصف
 كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في أكثر اليوم يصح وقال
 الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادات وترجيحنا
 بالكثرة اولى من ترجيحها بالعبادة فانه قلنا ما ذكرته انما يصح في
 ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد تقدم حال
 الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير
 في تفسير الذات والحال انه الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما
 يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزاء والاخر بما يرجع الى
 وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة و
 العبادات للامسكات فانه الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب
 الشارع والا فكلما اذ العبادات حال الامسكات وكذلك الكثرة
تذييل كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة وكما
 تذييلها تكميدا للمق كذا ختم مباحث الترجيحات المقبولة
 بمباحث الردود وسماه تذييل والناسية لا تخفى على الفطن
 فقال وقد يرجح اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من
 قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الشبهة وهو ان يكون
 بأحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل
 الاول شبه من وجهين او وجوه لانه القياس لم يجعل حجة الا
 لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزاد قوة بكثرتها اي

الكثرة العظمى

كثرة الشجاء كالاصول ان كثر زاد بكثرة الاصول قلنا الشجاء عليل
ان او صافي تصليح ان يجعل علة وكثرة لا توجب ترجيحاً لكثرة
الآيات والاشجار بخلاف كثرة الاصول فانه الوصف ههنا
واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم
فاما هناك فالاصد واحد والاصاف متعددة اذ كل شبه
وصف على حدة يصلح للمجموع بين الاصل والفرع فكأن من قبيل الترجيح
بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والولد من وجهه
وهو المحترمة ويشبه ابن العم بوجهه كجواز دفع الزكوة له
لكل واحد منها صاحب وحل حليله كل صاحب وقبول
الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد
من الوالد فانه القصاص للغير فيهما من الطرفين فالشبه بابن
العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا بطنا قلنا ان كل شبه
يصلح فيلأ والترجيح بقياس اخر لا يجوز ومنها اي ومن
الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح
اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لانه وصف الطعم يقيم التعليل
هو الخفة مثله والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل و
الجنس لا يتناول الا الكثير فكأن التعليل بالطعم اولى لانه
اوفق بالمق لانه المق من التعليل تعميم حكم النقي وهو فاسد لانه
خاص اصل الوصف وهو النقي فانه فرع يكون مستتباً منه
راجع على العام عنده لانه يجعل العام ظنياً والخاص قطعياً كما
سبق في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا في جعل العام
راجحاً على الخاص واقول في بحث لانه في جعل النقي

ان في ازيد الظن قوة

ان عند الشافعي

بجعل خاص النقي بيا

باعتبار الدلالة فانه المق بالافاض الدلالة على المعاني وما كانت
دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده فبذلك على العام
بخلاف العلة فانه المق بها ليس الدلالة بل فائدة حكم في الفرع و
الاعم افيد ولانه التعدي غير مقصودة من التعليل عنده حيث
جوز التعليل بعلة قاصرة فيطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة
عن زيادة التعدي واقول في ايضا بحث لانه وانما يجوز التعليل
بالقاصرة لكنه معترف باولى لوية التعدي بلا مريه ومنها اي من
الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالشمية او
الطعم اولى من ذات جزئين لتقريب من الضبط وبعده من الغلط
والخلاف وهو فاسد لانه العبرة بالمعنى لا الصورة يعنى ان الترجيح
بالفرع باعتبار صورة العلة وترجيحها المتعددة فيقول
باعتبار التاثير الثابت بالنص كما فرمنا القدر والجنس من اشارة
المماثلة المذكورة في فائين هذا من ذلك ومنها اي من الوجوه
الفاسدة كثرة الادلة لانه الظن بها اقوى وابعده عن الغلط
اذ كل منها يفيد قدراً من الظن ولانه تركت الاول لسهل من
تركت الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفاً فانه يدل
على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل
ولانه استقلال كل من الادلة بافاده المق وجعل الغير في
حقها كأنه لم يكن لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل فانه قيل ان سري
في ان ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منقور من
الليل ولا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كما لم ترجح بكثرة الادلة
اجيب بانه السرفيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها

فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو
المجموع وانما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها في تلك
الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة
الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف في راجعة
الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فانه الحكم قد تعلق
بالاكث من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من اثبات
لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصدافاً فان
الحكم منوطاً بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع واذا بطل التوجيه
بكثرة الادلة فلا يرجح اى لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة
الرواية ما لم يشترس اى ما لم يبلغ حد الشره لانه الهيئة
الاجتماعية يحصل ولا يرجح نص باخر اى بنص اخر وكذا
القياس اى لا يرجح قياس بقياس يوافق في الحكم ووجه العلة
فيكون من كثرة الادلة اذ لو وافق في العلة كان من كثرة الاصول
لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند
تعدد العلتين لانه حقيقة القياس ومعناه الذي يصير به
حجة هو العلة لا الاصل **المقصد الثالث** من الكتاب في الاحكام
وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث
الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه
وهو مرتب على اربعة اركان لما كان مباحث الادلة كذلك
ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم
عليه وابتدأ بالحكم لانه النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم الحاكم
لانه الحكم منه ثم المحكوم به لانه الخطاب يتعلق به **المقصد**
ان مضاف الى المكلف وعبادة عن فعله يصير المكلف محكوماً عليه

والغير

لانه

المكسب

الركن الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية بكتاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الامام نحو الغير
للافهام اذ اظهر والقيد لاخير لادخال خطاب المعلوم
على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازاً
فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه خصوصاً من البرية ثم وبه يندفع
ما يقال لا يندرج تحت حكم اصلاً اذ لا حكم يتعلق بكل فعل الكل
مكلف والخطاب جنسي وخرج باضافته الى الدتع غير الله
وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطاب المتعلق بآياته
وصفاته وافعاله قيل لكن يبقى تحت مثله والله خلقكم وما تعملون
والقصص فلا يطر دفر يد بالاقضاء او التخيير اى اقتضاء
الفعل وتركه او تخيير بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام
الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق بشيء
بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتبار كونه دليللاً او سبباً
او شرطاً او مانعاً او غير ذلك فزيد الوضعية لتعريفه و
لما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت و
هو ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء
او التخيير والوضع فهو الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول
تكليفي والثاني وضعي احكام التكليفي وهو ان خطاب المذكور
فانما يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب وخو من الحرمة
والندب فانها صفات للقلوب والقول والنوافل مثلاً
او يكون اثره اى لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالمكسب
فانه لفعله الذي هو الشرع وخو هو ما يتعلق به ككسب المتعة
ومكسب المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اى ما هو

في الجارية

لا يثبت في هذه
 الاصل في هذه
 الاصل في هذه
 الاصل في هذه

صفة لفعل المكلف اما ان يعتد به في مفهومه وتعريفه اولا
 وبالنسبة المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كترغيب الزمعة
 المعتبرة في مفهوم صحة العبادات او الاخرية اي الحاصلة في الآخرة
 كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتد به في مفهوم
 الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتد في نحو صحة
 الثواب وفي نحو الوجوب بترغيب الذمة لكن لا اقول وليس المراد
 باعتبار المقاصد الدنيوية او الاخرية ابتداء الحكم على حكم ومصالح
 متعلقة بالدنيا او الآخرة افي من البعد ان يقال صحة الصلوة
 مثبتة على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فانه قيل
 ليس في صحة النوافل ترغيب الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
 بانها ترغيب الذمة اما عبادات الصبي في حكم المستثنى لما سيجي
 في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط و
 الاقول وهو الذي يعتد به المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل
 باعتبارها الى صحيح وباطل وفاسد وباطل الى منعقد وغيره ونافذ
 وغيره ولازم وغيره وذلك لانه المقاصد الدنيوية في العبادات
 ترغيب الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي
 الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع
 وملك المتعة في النكاح وملك المتعة في الاجارة والبيتونة
 في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
 ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فراجع ذلك
 الى المعاملات فيكون الفعل موصلا الى المقاصد الدنيوية كما ينبغي
 يسمى صحة والفعل صحيحا او كونه بحيث لا يوصل اليه اصلا
 يسمى بطلانا والفعل باطلا او كونه بحيث يقتضي اذ كان

المقاصد الدنيوية

وبشرائطه لا يصلح اليه الا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل
 فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو
 ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح
 ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كملك مثله في بيع الفضولي
 منعقد لا نافذ ثم القبول كونه بحيث لم يكن دفعه ويعلم منها
 مقابلاتها فظن بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق
 بينه وبين النافذ وصحة مقايله الصحيح للفاسد فليتنامل و
 الثاني وهو ان يعتد به المقاصد الاخرية ينقسم الفعل
 باعتبارها الى قسمين الاول عزلة وهي ما شرع ابتداء غير
 مبنى على اعداد العبادات فانه ايتاؤه راجعا على تركه عند الشارع
 بالنسبة عليه او على دليله منع المنع من الترك بقطعي من الادلة
 فرضي ومع المنع من الترك بظني من الادلة واجب وانه كان
 ايتاؤه راجعا على تركه بلا منع من الترك سنة اذ كان ذلك
 الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول وم او غيره
 ممن هو اعلم في الدين قال وم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
 الراشدين من بعدي والا ايسر وانه لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
 فنقل ويسمى مستحبا او مندوبا ايضا وانه عكس عطف على
 قوله فانه كان ايتاؤه راجعا على تركه ايسر وانه كان راجعا على ايتائه
 منع المنع من الايتاء حرام وبلا منع منه مكروه وانه اتسويا ايسر
 طرفا الايتاء والترك في نظر الشارع باء يحكم بذلك صريحا او
 دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم
 والصبيات والمجانين ونحو ذلك فباح فانه قلت جميع ذلك
 ما يعتد به المقاصد الاخرية وليس في هذه التعريفات

ما في التسمية
في التسمية
في التسمية

المستفادة من التقييم اشارة الى ذلك اجيب بان يجوز ان
ليكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الرجاء
والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فانه قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف
لاصفه كالباحية الانتفاع الثابت بالبيع وحرمة الوطى الثابت
بالطلاق اجيب بانها من صفات ايضا اذ الانتفاع والوطى بفعل
المكلف فلا منافاة بين كونه الحكم صفة لفعل المكلف واثر له
فانه قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان
التكليف التزام ما فيه كلفة ومشقة ولا التزام في الاباحة قلت
ذلك من باب التغليب فانه قلت لا يخفى انه الرخصة الاتية
تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة
فلا معنى للتخصيص بالفرع قلت اتصافها بها من ضرورة كونها
من اقسام ما يعتبر فيه القاصد الغرور ولا يلزم من ذلك
صحة تقييدها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امر من احد
احدها وجود الاقسام على التام وهو في الاول لا الثاني
اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني
كونه للجهة التي بها صحت التقييم وحصل الاقسام معتبرا في
المقام اقله بالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فالت
اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الضد والنقيض
والمفسر والحكم لم يمتح بل يجب تفسيره الى الخاص والعام
والشرك فكذا الحال ههنا فانه من جملة التشريعية التي هي
مبنى التقييم الى الاقسام المذكورة وانه وجدت في الرخصة
لكنها ليست اقله بالذات كما في الفرعة بل العتبر فيها

سواء

بالذات جرمية لخصه المبنية على الغدر كما سيظهر ان شاء الله
ثم واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالغرض لا ذم
علما وعملا اى يلزم اعتقاد حقيقة والعمل بموجبه لتبني تلك
بدليل قطعي فيكون منكره بالاعتقود والاعتقاد ويكفر مستغف
ايضا لانه الاستغفار بشرط يقين يوجب الكفر لانه دليل
الانكار ويفسق تاركه بدلا عذرا كالكره والنسيان وقد
يطلق الغرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت
الجواز بقوة ويسمى فرضا عمليا كالوطى عند ابي ح ربه الله
حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكقدر الربيع في
مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل
يفسق اى يحكم بكونه ضالا فاسقا انه استغف باخبار
الاحاد لانه رد خبر الواحد والقياس بدعة لانه كان مقولا
فانه لا يفيق ولا يضل لانه التأويل في مضامين من سيرة
السلف ثم انه حصل الموقن شرعية بجملة حصوله فغرض كفاية
كالجهاد الموقن اعلاء كلمة الله تعالى بالاعلام وحكمه
المزوم على كل احد من المخاطبين وسقوطه بفعل
البعض لانه الجميع اذا اتوا فلو لم يكن المزوم على كل
لما اتوا بالشرك فانه قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد الشريعة
ثم قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل
شرعي متنازع وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي
وهو فقد الموقن وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على
الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لان المزوم كيف وقد
يسقط ما في ذمة الاصيل بادام الكفيل والاختلاف

في طرق الاستقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفارة
وان لم يحصل التوبة من شرعية لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين
لحصول ملكة الخضوع للخالق بقر النفس الامارة بتكرار الدعاء
عناؤه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه
حقاً وقطعاً حتى لا يبرأ ذمته باداة غيره وقد يفرض واحد
مبهم من امرين فصاعداً كما في خصال الكفارة فالواجب عندنا
احد هاتين او تحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث
مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق
عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوب وجوب تحصيله في ضمن
معين مما لو كان نفسه واحداً جنسياً ومعنى تخيره التخيير في
ايقاعه بين العينات وقضاء الواجب معلوماً كلفه بايقاعه
معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات غير بينها
الواجب لا يلزم العمل الا لا علماً فهو كالغرض العلى الذي بقوة
الافوت الجواز بقوة فانه الواجب ليس مثله في ذلك بل في جاحده
لا يكفر بل يفتى انه لم يكن مآولاً وقد استخف باخبار الاتحاد
وقد يطلق لغفد الواجب على الغرض ايضا فيكون اعم من الغرض
والواجب بمعنى انه يكون ايتاؤه رجاء على تركه مع المنع سوار
ثبت بقطع او ضلتي كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة
وغو ذلك وتادرت كل من الغرض والواجب يستحق العقاب
للآيات والاتحاد دلت الدالة على عيد العصاة الا ان يعفو الله
تع بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ونيله للنصوص الدالة
على العفو والغفرة ولا نه عن الله فيحوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدونه التوبة وهي مسئلة وجوب

الثواب والعقاب على الله عندهم والسنة نوعان الاول
سنة الرهبة اي مكر للدين وتاركها مسمى يستحق اللوم
كصلوة العيد والآذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنة
الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا به
قوتلوا وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الآذان تارة يكسر ويه
اخرى اساء والثاني سنة الزوايد وتاركها لا يستحق اي
اللوم كتطويل اركان الصلوة وسير النبي في لباسه
كالبيض وقيامه وقعوده والتي قال محمد رحمه الله في كتاب الآذان
وغيره لا تأسى ومطلقها اي مطلق السنة باء يقال ان من
السنة كذا مطلق عندنا اي شامل سنة النبي ثم وسنة
غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة النبي ثم
وقد تطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان
الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيداء اجتمعوا احدها فرضي
والاخر سنة اي واجب بالسنة والنفل يثاب فاعله اي يتحقق
الثواب ولا يسي تاركه اورده عليه صوم المسافر والزيادة
على الثلثة ايات في قرأة الصلوة فانه كذا منها يقع فرضاً ولا
يذم تاركه واجيب عن الاول بانه المراد الترتيب مطلقاً وعن
الثاني بانه الزيادة قبل تحققها كانت نفلاً فانقلب فرضاً
بعد تحققها لدخولها تحت قوله فاقرأ ما تيسر من الآية كالزكاة
بعد مشروع تصير فرضاً حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
على تركها كالسيئات وهو دون سنن الزوايد في المرتبة لانها
صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي ثم بخلاف النفل
ويلزم النفل بالشرع فيه قصد حتى يجب المتضي فيه ويعاقب

والسافر لا يجوز له تركه مطلقاً بل بشرط التقاض بعد الغيم

لا يمتنع من الفعل
 ان يقع في الزيادة
 كما في النذر
 كما في النذر

على ترك لقوله ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى
 ولان النذر قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى
 حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابقاء الشرح وصيانه
 عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامر
 وهو ابتداء الفعل الصيانة ادنى الشيتين وهو ما صار لله تعالى
 تسمية فلا يجب هذا الامر وهو ابقاء الفعل الصيانة
 اقوى الشيتين وهو ما صار لله تعالى فعلاً اولاً وانما قال
 قصد احتراماً لما شرع في الصلوة الوقتية طائفاً لم يملكها
 قد صدقها فيكون تغلاً مشروفاً ولا يجب اتامها لان لم
 لم يشرع فيها قصد الحرام يستوجب العقاب ان يستحق
 فاعله العقاب على فعله وهو ان الحرام اما عينه ان كان منشأ
 الحرمه عينه كالتخزين والبيتة او لغيره ان كان منشأ
 الحرمه غيره اي غير ذلك الحرام كاطل مال الغير والفرق بينهما
 ان النفس تعلق في الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدم
 لعدم محله كصت المار وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على
 المحل او حذف المضاعف وفي الثاني يلاقي الحرمه الفعل والمحل
 قابل لله كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بطر في جث
 الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول تنزيه وهو المحل
 اقرب والنوع الثاني تحريم وهو الى الحرمه اقرب والفرق بينهما
 من وجهين الاول انها بعد ان لا يعاقب فاعلمها يعاقب بالثاني
 اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة
 بالناس كحرمان الشفاعة لقوله من من ضيع بسنتي لم تنله شفاعة
 فانه قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله من شفاعة لاهل الكبار

من اتمى

من اتمى قلت النفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت
 بالثاني حقيقتها اذ من الجانبين يستحق احد بسبب تقصيره
 لحرمانه عن الشفاعة ويشفعه الرسول بمسبب كالشفقة
 لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المكرومين من شفاعة
 وهذا من المكروه التحريم حرام عند محمد رحمه الله اس حكمها واحد
 هو استحقاق العقاب على الترتك لكن لا بدليل قطعي بل نطفة
 فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة
 وهي ما شرع ثانياً مبنياً على العذر وهي انواع اربعة نوعان من
 الحقيقة اي رخصة حقيقة لكن احدها احق بكونه رخصة من
 الاخرى نوعان من المجاز اي يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً
 لكن احدها اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر
 وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة
 والافحان والحقيقة ان كان مع عدم تخرج حكم السبب فاحق
 بكونه رخصة والافغير والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة
 بالنظر الى غير محلها بل كان نسخاً قائماً في المجازية والافغير
 اما الاول في استباح مع قيام المحرم والحرمه فانه قيل يلزم
 منه اجتماع الضدين وهما الحرمه والاباحة في شيء واحد يجب
 بانه معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك
 المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط الحرمه بل هو ان العقوبه كاجراء
 المكروه كالمع على النساء وقلبه مطمئن بالإيمان وجنايته
 على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمه كالم
 كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه بالامر
 وكما في تناول مال الغير مضطراً وكلمه ان يوجب ان يقتل باخذ

وهي من نوع اول واجب او سنة او نفل لا غيب توضح

العزيمة أما الرخصة فلا حق الغير لا يفوت الصورة لبقاء
 التصديق معني الكفر كراهها والقضاء في الصوم والجزاء في
 الاحرام والضمان في حال الغير والالتكاف بالقلب في ترك
 الامر بالمعروف ونحوه حق نفسه تفوت صورة الخراب البنية و
 معني بن هوق الروح فله ان يقدم حقه وأما الاجراء قتل
 فلا بد من نفسه حجة في دينه لا قامة حقه وهذا مشروع
 كالجهد على طبع الظفر على الدعاء والنكابة والاحرام عليهم
 واغراء المسلمين عليهم وقتلهم غير واحد من الصحابة و
 لم ينكره الرسول عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم
 بقتله من غير شيء من ذلك لا يسهل الاقدام ولو قتل
 لا يكون مثابا لانه القتل في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي
 بذل النفس اقامة للمعروف وتفريق جمع الفسقة ظاهرا
 فانه اسلامهم يدعوهم فيكجاء في قلوبهم وان لم يظفروه وأما
الثاني في الاستبج مع قيام سبب للعزيمة ومحرم للرخصة
 تراخي حكمه المراد بالاستبجاعة ههنا مطلق الافة لا بمعنى
 تساوي الطرفين لينا في حكمه الا في فاء قيل المحرم قائم في
 القسرين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دونه الثاني
 قلنا العلة الشرعية اما ان جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد
 النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها اعتلية
 قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة
 بقيامها وتندوم بدوامها كافتاب المسافر فاء السبب الموجب
 للصوم والمحرم للافطار وهو شهر وشهر وتوجه الخطاب
 العام قائم للصوم قوله في شهد منكم الشهر فليصمه اي يحضر

بفتح الهمزة والنداء

ولذا لو ادعى كانه فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله
 تع فعدة من ايام اخرى حكمه ان العزيمة اول عند القيام
 بسبب العزيمة ولذا الرخصة انما شرعت ليسر وهو
 حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب
 مختص بالعزيمة متضمن ليسر يختص بالرخصة فالأخذ بها
 اول الاداة تضعف العزيمة كالصوم فيكونه الفطر او حتى
 لو صبر فوات كانه اثما التقويت نفسه بمباشرة بل حصول
 الحق وهو حق الله تع بخلاف القيم المكروه على الافطار حتى
 قتل فانه ليس قاتل نفسه لانه القتل ضد رعي المكروه الظالم
 والمكروه في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
 فيؤجره انما كانه الاول احق بكونه رخصة من هذا لانه في
 هذا وجد سبب الصوم لكن تراخي حكمه بالنسبة فانه في الافطار
 شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فاء الحكم
 الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة
 كونه استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه
 رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا و
 هي اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر فاما وضع
 عتاس ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر وهو الثقل الذي
 يا صر صاحب اس يحبس من الحراك يجعل مثلاً لثقله
 تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة
 والاعلال هي ايضا مثلاً لما كانت في شرايعهم من الاشياء
 الشاقة كتعفن القصاص في الحد الخطاء وقطع احد
 الاعضاء التي طئة وقطع موضع النجاسة ونحو

ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة
على غيونا ولم يجب علينا تو سعة وتخفيفا بشابهت الرخصة
فسميت بها لكن لا كان السبب معدوما في حقا والحكم
غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي
هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
فلما سقط عنا مع مشروع عينة لنا في مواضع اخر المراد بالبدل
القوطني بعض الاملة مع المشروعية لبعض اخرين
حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس
بمشروع في حقا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه
بيع والاصل في البيع انه يلا في الاعيان لنهي عن بيع ما
ليس عند الاستناء وهذا حكم مشروع في سائر البياعات
لكن سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروع اصلا
وكانت الميتة المضطربة والمكره فانه حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما بخلاف التهلكة على النفس حتى لم يبق
مشروع عندها وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات
انتم انه علم بالاباحة في هذه الحالة لانه في انكشاف الحرمة غفرا
فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاستيغابي فيل في وجه
سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله مع الا ما
اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه
هو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو
ليس من هبنا كالمسبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد

بالاستثناء يكون عبادة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبتت في
حالة الضرورة على كانت عليه فانه قيل استثناء اجراء كلمة الله
الكفر على التسامح حال الضرورة متحقق لقوله تعالى ومن كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكفر قلبه مطمئن بالايمانه مع انه لم يدل
على اباحة اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بعد ايمانه فعليه كم غضب من
الله الا من اكفر فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاءه على
ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه اخر هو انه حرمة
لغير لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرية الخبث
ولا لصيانة للبعض عند نفوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة
استقاط عندنا فاقام المسافر بنيله الظن لا يجوز كاتمام
الفجر وبنيله الظن والنفل اسارة وترك القعدة الاولى
مفسدة لما روي عن عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقص
الصلوة وخو امنوة فقال صلى الله عليه وسلم هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك
اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعة استقاط محض لا يرتد به
بالرد كعقو القصاص او هبة او صدقة او تملك من الولي
وخو ذلك ممن يلزم طاعة الولي بانه لا يتوقف على القبول
لانه تملك الله تعالى في محل يقبل لا يرتد مطلقا كالارث
تملكنا في الاعيان فمن محل لا يقبل اذا لم يرتد من العبد
الذي تعالى ولا في التحيين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً
لا رفقاً في هذا التحيين لتعين القصر بخلاف التحيين في انواع

الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبجلائها وخصه
 الصوم فانه ليس متعارضا اذ مشتقة السفر معارضة لحقة الشربة
 مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم
 اولى لا صالته كمال الصلوة ان كان اشق فتوايه اكثر فيفيد التحريم
 اجيب بانه الثواب الذي يكونه ياداء الفرض فيه ما سواه ومسح
 المتخفف فانه مثل الرجل الذي عزله سقط في مدة المسح
 رخصة لانه استتار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم
 فثبت انه الفل ساقط وانه المسح شرع ليس ابتداء وكان من
 قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح
 اذ لو كان كذلك لما اشترط كونه الرجل ظاهرة وقت اللبس
 ولا كونه اقول بالحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كامله
 كافي المسح على الجبهة لانه المسح يصلح لرفع الحدث ان
 التماس الى القدم وانه الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
 من ان يكون عاملا في الرجل مستترة بالخف وجعله مانعا
 عن سرية الحدث الى القدم وحكمه ان حكم هذا القسم من الرخصة
 انه العزيمة لا يبقى مشروطة فيه وقد بينا ذلك في الصور
 المذكورة فانه قيل قد صرح الفقهاء بانه من راي المسح
 ولم يمسح اخذ بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع
 قلنا العزيمة لم تبقى مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار
 النزع والفل واما الوضع عطف على قوله في او المقصد
 الثاني اما التكليف وطا كان في نوع خفاء عرفه فقال فان
 الخطأ بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له ان ذلك
 الشيء باعتبار اى اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اى الشرع

ط
 اى الركن والعلل والسبب
 اه م

الذي بالحكم التكليفي انه دخل في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن وال
 اى وانه لم يدخل فيه فانه اش المتعلق فيه اى في الاخر فعلة والاداس و
 انه لم يكن مؤثرا فيه فانه اوصل المتعلق اليه اى الى الاخر في الجملة
 فببب والاداس وانه لم يصل اليه فانه توقف عليه اى على المتعلق
 وجوده اى وجود الاخر بشرط والاداس وانه لم يتوقف عليه وجوده
 فلا اقل من الدلالة عليه اى على وجوده فعلة اما الركن فانه
 يتقوم به الشيء اى يدخل في قوامه فيكون جزاء له وهذا اولى
 من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل
 وهو اى الركن قسما الاول اصله انه لم يعتبر حكم الشيء الذي
 يتقوم بالركن باقيا عند انتفاء اى انتفاء الركن كالتصديق
 للايماء والعتاق زائد انه اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفاء
 لعذر وانه انتفى ذلك الشخص بانتفاء ضرورة انتفاء الكل
 بانتفاء الجزء فان دفع ما يقال انه قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا
 ركن ليس بركن لانه معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى
 الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لاننا لانعنى بالزائد
 ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفاء بل
 نعنى به ما لا ينتفى بانتفاء حكم ذلك الشيء فعنى الركن الزائد
 الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
 فانه الجزء اذا كان من الصفح بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفاء
 كان شبيها بالامر الخارج فيمن زائد هذا الاعتبار وهو
 اى اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايماء فانه
 كيفية معتبرة في الايماء بالركنية فانه لا يقطع حاة الاختيار
 اصلا لكنه زائد حتى يقطع لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالانقل

في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
 الاعمال داخلية في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا
 القبيل لانه انما يجعلها داخلية في الايمان على وجه الكمال لا في
 حقيقة الايمان واقاعده المعتزلة قد اخلت في حقيقة حتى ان
 الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير
 كالمريض لا يقال المريض قليلا مريفاً لانا نقول انه متغير
 ايضا من اصل النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها
 للحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث
 لو تكررت لتكرر الحكم فايفاض اليه وجوب الحكم خرج به ما
 يضاف اليه وجوده كالشرع ابتداء خرج به ما يضاف اليه
 وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوها ودخل
 العلة الوضعية شرعاً والسبب اجتهاداً وهي اي العلة
 الشرعية مقارنة للعلول بالزمان كالعقلية من العلل و
 عليه الجبرور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
 على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلة للحكام
 ومما من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم اعلم ان
 بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا العلل
 يجب ان يقارن العقلية دونه الشرعية لانه ايجاب العلة بعد
 وجودها والا كان المعدوم مؤثراً فاذا جاز تقدمها بزمان
 جاز بالاكث لا الشرعية منى لانه منى لانه الاعيان بدليل قبولها
 الفسخ بعد ان منى متطاول كفسخ البيع والاجارة
 مثلاً فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية
 فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم

وجود العلل بل العلة وخلق العلة عن العلل قلنا اولاً
 بعدية اللجباب رتبة مكية وليس محل النزاع فانه علة كذلك
 اتفاقاً وزماناً ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوماً كما بين
 حركتي الاصبع والخاتم وثانياً متقوض بالعلل العقلية اذا كانت
 اعياناً لا اعراضاً والثالث قبول النسخ يستلزم وجود الحكم
 لانه المورود له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهي حروف
 واصوات ولو سلم انه مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة
 الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يشبه فيما وراها وهي
 اي العلة سبعة لانه لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا
 الترتيب لا توجد العقلية اصلاً وان وجد احدها منفرداً يحمل
 ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين منها فتلاثة اقسام
 اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم اخر فحصل سبعة
 ولذا قال اما علة اسم ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية
 بانه توضع اي العلة له اي الحكم هذا تغيير العلة اسماً ويلزمه
 انه يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي في الحكم هذا تغيير
 العلة معنى ولا يتراخي الحكم عنها اي من العلة هذا تغيير العلة
 حكماً كالبيع المطلق فانه علة اسم ومعنى وحكما للملك وكذا
 النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسم ومعنى
 للموضع والتأثير لا حكم التراخي للعلل اعني لا يتربى ابتداءً
 بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقياً زمانياً او ترتيبياً
 بالتوسط وهذا جنس تحت انواع اربعة لانه التراخي اما حقيقي
 او ترتيبى فعل الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او
 يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية فانه استند

فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى اسم الجنس
اعنى علة اسما ومعنى لا يحكم الى ما يحدث بها فيسمى علة في
حين السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر بكتبت علة
تشبيه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبة كبرى
علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربع بالامثلة والى
مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي
حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي
الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع
ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق الشئ موقوفا لا كاقول
البيع ويثبت به من خلفه لا بيع للحكم التراخي الى اجازة
المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك
زوايله المتصلة والنفس لا مقتصر فيظهر كونه علة لا كسببا
اذ السبب لا يستند اليه الحكم فانه قيل هذا قول بتخصيص العلة
وهو اخر الحكم عنها المانع قلنا ذلك الخلف في العلة المستبعدة
لا للوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع
والتأثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذ الخيار
داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه
ودليل انه علة لا سبب انه المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الاجاب كما في الموقوف وهذا قلنا انه مؤثر الاء الاعناق
ههنا لا ينفذ باستقائه لعدم الملك مع التعليق بخلاف
الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم
الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرضى الموت
فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال و

وجرح المريض عن التبرع فيما يتعلق به حقه كالهدية والصدقة والى
الوصية والمحاباة ومؤثر في شرعا ومؤثر الى اتصال الموت به حتى
يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كانت علة التوافق
اللام المفضى الى الموت صاد بمنزلة علة العلة والجرح المفضى
الى الهلاك بواسطة السرية فانه كمرضى الموت بعينه والمرضى
المفضى اليه بواسطة المفضى في الهوان والنفوذ في المرق والسرية
وكونه هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا لشبههما في
وجوب القصاص والتقنية عند الاحكام ان ابي ح ربه الله فانها
موجبة للايجاب الشهادة بنى المحصى الحكم بالرجوع فيضمن
المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة
لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واملأهم
لزوم القصاص فله شبهة بخلاف قضاء القاضى وقالوا التقنية
تعار ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعد ولذا للضمان الاعا شهود
عند رجوع الغريقين قلنا عند الرجوع فليس انها تعد معنى والاعا
للعان والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الى
التحقيقية او التقديرية وهو المستمر علة تشبيه سبب كالاجاب
المضاف الى وقت خوانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى له
للموضع والتأثير لكن الحكم مترخ للاضافة الحقيقية ومقتصر
وللاولين جوزه ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم
في وقت بعينه التعجيل قبله فانه المترخ وجوب الاداء كصوم
السافر ولا يخفى ان لم يجوزه محمد رحمه الله اعتبارا للايجاب
العهد بايجاب الله تعالى وشيهره بالسبب الحقيقي لا بد ان يتوسط
بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت

ان يقتصر نوع الطلاق على جميع الغد غير المتنازع اليه زما ايجاب
مثال السبب الحقيقي دلالة رجل رجلا على مال الغني
فسر فانه دلالة سبب حقيقي تشبه العلة اصلا

لا يشترط من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تعلق الزمان
 بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبتت من اوله او لم يتخلل
 بينهما زمان مائة لا تكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك
 اى المضاف الى الوقت فانه عقد الاجارة علة اسماء ومعنى
 لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح بيع الاجارة ولا حكم
 لغيره حكمه فانه الاجارة وانما صح في الحال باقامة العين مقام
 المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان
 وجود المنفعة كانهما متعلقين وجود المنفعة ليقترن
 الانعقاد بالانقضاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود
 متفرقة لا يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
 وشبهه بالسبب للمضافة التقديرية كالمسبق تحقيقه آنفاً
 او النصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسم الموضع
 له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لانه الغنى يوجب المؤنسة
 لا حكم لغيره حكمه الى وصف التام بالحول لانه وشبهه بالسبب
 لاضافته حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف التام ولما
 اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانما مؤش كاصله ومحصل
 ليس بشبه العلة والنصاب السبب ولو كان التام علة
 حقيقية لكان النصاب سبباً حقيقياً وليس كذلك والاشارة
 الادارة قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلاً في الوجود
 لشيء النصاب العلة ايضا ولا صالته غلبت شبهه بالعلة و
 فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي دليلاً
 وهو السبب علة كشر من القريب علة للمعتق بواسطة
 الملك اسماء لانه المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك

الشرح

الشرح كحكم المقتضى لا يقتضى ولا يشترط انه مطلق الشرع او
 الملك وان لم يوضع للمعتق لكن شر من القريب او ملكه وضع شرعاً
 له ومعنى لانه المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكم كالمضاف والاكاف علة
 حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفع المضافة الابتدائية
 واما علة معنى وحكم الاسماء كالاخر جزم فيها اى العلة كالقربة
 والملك فانه المجموع علة للمعتق فايها تأخر كان علة كذلك
 اى معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القربة فلا تنما مؤثرة
 في العتق والرق يقطعها ولذا صاغ الله تعالى هذه القربة عن
 القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلها اولى واما ملك
 الملك فلا ملك العتق يستفاد منه وحكم الوجود والحكم
 وعدم تراخي منه لاسم لانه قدرة العتق لما كان من احدهما
 ونفس من الاخر كان الموضوع للمعتق الحل لا كل واحد فان
 الموضوع للمعتق شرعاً ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق
 اما تأخر الملك فكشر الثابت قربة فالشرع معتق حتى
 يصح نيته الكفارة عند الشرع لا بعده اذ لا يتراخي الحكم عنه ولا
 اما تأخر القربة فكلمة من احد الشخصين بنوة عبد مجمل
 النسب ورثاه او اشتراه فالمدعى معتق وغايم نصيب
 الاخر بخلاف اخر الشاهدين فانه العمل بالقضاء وهو مجموع
 الشاهدين بلا اعتبار الترتيب واما علة اسماء وحكمها لا معنى
 كالسبب الدائم القائم مقام السبب الموقوف اليه كالسبب
 المطلق والمرضى المشور لخصهما والنوم الموجب لستر الخاء
 المفاضل للحدث ودأى الوطن لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام
 والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين

فان الشرف والمرضا انما مقام المشقة توضيح
 رقيب مقام استرخاء المفاضل توضيح
 والنسب والنكاح يتقومان مقام الوطن
 في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة
 توضيح

لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم
 الفاصل للحدث الا عند محمد رحمه الله فانه كلامها علة اسماء للوضع
 والاضافة الشرعية وبين وحكم العدم الترخي لانه المؤثر هو الشقة
 وخروج النجس والوطى وخروج المنى والحدث والدليل ان سبب
 العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في آن
 احببتني وبغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها وبقصر
 على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فانه كلامها علة اسماء للوضع
 والاضافة الشرعية وبين وحكم العدم الترخي لا معنى لانه المؤثر
 هو المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المقضي به
 لا قامة الداعي مقام المدعوى اليه واقامة الدليل مقام المدلول
 احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوع على حقيقة
 العلة كما في النوع والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب او
 دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في ال
 سفر والمرض والمباشرة والاحتياض كما في العبادات او هو
 دواعي الوطى في المحرمات واماعلة اسماء فقط كالملحق باليد
 بالشهر على ما ياتي في مباحث الشريعة او وقوع الطلاق بعد
 دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضان اليه فيكون
 علة له اسماء لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار
 بل الحكم مترجح عنه فلا يكون علة معنى وحكما واماعلة معنى
 فقط ويسمى وضعه شجرة العلة كاحد الوضعين تركب
 منها العلة كتركب علة الرها من القدر والجنس عندنا و
 العقود معنى الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لانه
 له مدخل في التأخير لكونه مقوما للمؤثر التام لانها العدم

الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المراد هو الجزاء غير
 اللغوي واحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان
 لكل من القدر والجنس شجرة العلية فيثبت به ربه والنسبة لانه
 شجرة الفضل لما في التقدم من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة شعير
 وهذا بخلاف ربه الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شجرة
 العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس
 كيف والنسبة قائم وهو قولهم اذ اختلف النوعاء فيبعوها
 كيف شئتم بعد ان يكون يد بيد وهو عند العالم ترخي سبب
 محض لانه احد الجزئين طريق يقضي الى الموت ولا تأثير له ما لم ينضم
 اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شجرة الله
 العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعني من عليه
 بانه مخالف لا تقر عندهم من لا تأثير للجزاء العلة في اجزاء
 العلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام العلول واجيب
 بانه مع ما تقر لا تأثير تاما او بدلا واسطة ولو سلم انه لا تأثير
 لكن في جزء العلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل
 سبب يتخلل بينه وبين العلول علة ولا يتخلل هذا لانه
 لانه بعض العلة واماعلة حكما فقط كشرط في حكم العلة كما
 سيجيء امثلة فانه الحكم يترب عليه من غير وضع و
 لا تأثير واما سبب فهو في اللغة الطريق خوفا تبع سببا
 والحيل خوفا فليمد بسبب والباب نحو سباب السموات
 والكلمة مشترك في الاتصال فاصطلاح المعنيين اشار الى الاول
 بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اس بدلا وضع له ولا تأثير فيه
 وهذا يتناول عالين تعلق الفعل به يصنع المكلف كالوقت

وما هو بصنعته لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرع
 للملك المنفعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملكه
 الرقبة علمه وخبر ما يدركه تائيد فيما هو الغرض من وضعه
 كالشرع للملك الرقبة فانه علمه والى الثاني بقوله وقد يطلق
 اس السبب على كل ما دل السمع على كونه معترفا للحكم شرع هذا
 اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها في استدلال
 من اجاب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لانه كلما اوجعها
 علمه كاللعقوبات وهو اس السبب اربعة لانه اخفاه
 اعم في الحال او في المال والثاني سبب مجازي والاول اعم
 ان يضيق اليه العلم المتخلل بينه وبين الحكم فانه كل سبب لا بد
 ان يتخلل بينهما علم او لا يضاف اليه والثاني سبب حقيقي
 والاول ان ثبت الحكم غير موضوع له والاكاه علمه او ثبت
 بعده بلا تراخ فببب في حكم العلم وان ثبت عنده مع التواخي
 او بغير موضوع لتخلل لم يوضع له فببب لشمرة العلم
 فبببب الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقي وهو طريق
 الحكم بلا انضياق وجوب او وجود اليه اس وجوب الحكم او
 وجوده وضعا متعلق بالانضياق وبلا تعقل التأثير في
 الحكم كما يعقل في سائر اقسام السبب احتج بقوله طريق
 الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياق وجوب اليه وضعا
 العلم لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا
 الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل
 انضياق ملك التعلل الى الشرع فانه سبب لاعلة و
 بقوله وبلا تعقل التأثير او شمرة فيها اما الحقيقة ففي

التسبب الذي في حكم العلم والذين لم شمرة العلم اعم الاول وهو
 فلا انضياق العلم المتخلل اليه وان لم يوضع له والاكاه علمه العلم
 كما سيجري تحقيقه وايضا الثاني فلا انضياق ايضا لكنه امتان عن
 الاول لقصور معنى العلم في هذه فانه في دفع المانع يتراخي وجود
 العلم ظاهرا كخبر البئر بخلاف قطع الجبل وشق الزرق وفي
 الفعل المقتضى يتوسط قدم الوضع مرتين كارضاع الكبيسة
 ضميتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر وانشراح الجناح
 وخوها ولذلك شمرة العلم المتعلق بالتعدي دونه الاول واما شمرة
 ففي المجازي لانه شمرة العلم المالية يقتضي شمرة التأثير
 بلا مزية وسيأتي تحقيق جميع ذلك انشاء الله تعالى وحكمه
 اس حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى المتكسطة
 بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او
 قطع الطريق ولا يثبت في الفتيحة الدال على حربي حربي
 بوجوه طريقه الا اذا ذهب معرهم فصار صاحب علمه وذلك
 لانه الدلالة لم طريق الوصول وقد تخلل بينهما وبين الحصول
 فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لانه
 ازالة الامن جنائز في حقه لا لزمه اياه فدلالة مباشرة لا
 لا سبب كودع دل سار فاعلى الوديعه لكن كانت الدلالة
 في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى
 الصيد كما اخذه فارسله او رماه فلم يصيبه وانما
 لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدلالة على الاموال
 المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى كالوقوفه
 وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة ولا يضمن من دفع صيتها سلاحاً ليسكم له ان
 للدافع فقتله بنفسه لانه ضرب نفسه صادراً باختياره من غير مضيق
 اليه بخلاف ما اذا سقط فيه ملك لانه غير مختار فيضاق اليه
 الدافع لكونه تعدياً فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال له
 ابي للمصبي اصعد الشجرة وانتقص عمرها لئلا تأكل انت او لنا كل
 نحن ففعل فعطب لانه معوده ح باختياره لنفسه نفسه
 من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن
 علة بالشك لانه الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف
 اذا الدفعة حية وجرحه انشاء حيث سقط نصف الضمان لان
 كل علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لا تأكل فيضمن عاقبته لانه
 صار مستولماً لم يمتز له الا انه قتل فيضاق اليه وعلى هذا حال
 قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل وخود ذلك واما سبب
 في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم
 بلا وضع الحكم اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعاً للحكم
 تلك العلة والا كانت علة لا سبباً وحكمه ان يضاف اثر الفعل
 اليه للاضافة العلة اليه فانه المضاعف الى المضاعف مضاعف كسوق
 الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والعايد فيضاق
 فعلها اليها بالضرورة لكن السوق والقود لم توضع اليه
 للتلف فيضاق اليه ما تلف اليها في بدل المحل لانه حكم السبب
 لا في جزء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وهو
 وقطع جبل التنديل وخوها كشق الزرق وغير ما يبيع واشترى
 الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد
 التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة

بالتود فلا ضافة اليها صادرة في حكم العلة ولعدم وضعها اليه
 لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزائه الافعال ما
 كالكنانة وحرمان الارث واما سبب له شبهة العلة وهو
 ما يضاف للحكم اليه ثبوتاً عنده على صحة التراخي لكونه ايجاد
 الشرط العلة او ثبت الحكم حال كونه غير موضوع للمحلل
 لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي توضيحه في مثاله و
 حكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقاً بل بالتعدي لانه لما
 انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين لشرطه في ذلك
 مثال ما يضاف اليه الحكم ثبوتاً عنده على صحة التراخي كحفر البئر
 في ملك الغير فانه سبب للمقتل لانه طريق للموقع فيها و
 ليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسبب مشي فيه فاما انه
 الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلية من حيث
 ان الحكم يضاف اليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يحكم
 موجباً للكفارة ولا حرمان الارث لانه ذلك جزء المباشرة
 ولم توجد لكن تجب الدية لانه ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل
 وقد حصل التلف مضافاً الى حفره وجوداً عنده بطريق التعدي
 حتى لو اعترض من على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه بخلاف اللقاء
 لكونه الضمان على الملحق لا الحافر ومثال ما ثبت الحكم به غير
 موضوع للمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضررها
 بالتعدي رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة
 ضررها الصغيرة حتى حرمتا عليه الصغيرة لنصف م
 ضلها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد
 علمها بالشكح وان لم تعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت

افساد النكاح ولم يوضع له بل للترديد وافساد النكاح متخلل
 به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقررت ان البضع غير متقوم بحالة
 الخروج كذا قالوا واعتبر من بانه ما ذكره من اقسام الشروط التي في
 حكم واجيب بانه لا امتناع في كونه الواحد شرطاً وسبباً باعتبار
 رفع المانع والافضاء كما في كونه سبباً وعلماً بالاعتبارين او شرطاً
 وعلامة او سبباً وعلماً وشرطاً بالاعتبارين نعم الفرق بين
 هذا القسم والثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون
 كشق الزرق حيث تخلل في الحفر سبب اخر اختيار مباح هو
 المشي دون في الزرق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل ان
 الحكم مضاعف اليه ولم يوضع بل الى لان ارضاع الصغيرة غير
 معتبرة فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عنه
 الميراث المهرم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين
 اذ ليس الارضاع موضوعاً لافساد النكاح اما الشهادة فهو
 حكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان
 لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود
 انما هو بهذا الاعتبار وانما سبب مجازين وهو طريق الحكم
 يفضى اليه لا في الحان بل في المأل وخفى باسم المجاز وان كان
 السبب مع التأثير كما في القسرين السابقين مجازاً ايضا لان
 التجوز بنقص الحقيقة او لمن التجوز بالزيادة الكلمة عليها
 كالتمطيق والاعتاق والنذر للعلة صفة الكل فانه كل واحد
 اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزء يكون سبباً مجازياً للجزء
 وخو اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للمكفارة لا حقيقي
 واما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزى الا عند

وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسباباً مقضية
 بالفعل فانه وضعها لانه لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن
 وقوعه قبله فاما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى المكفارة
 الا على تقدير الحث فعنده يكون اليمين سبباً مقضياً بالفعل
 فانه وضعها للبر المانع عن الحث وان سلم ان المعلق ونفس الحث
 يكون عللاً فانه تجوز من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان
 قول المشايخ سبب للمكفارة امر دائر بين الخطر والاباحة
 كاليمين المنعقدة بخلاف الغوص في ان السبب نفس اليمين
 لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ ولم ي
 ولهذا السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا الوجهين
 الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان
 يكون مضموناً بلزوم المكفارة في الاول والجزء في الثاني وكل شيء
 يكون الثابت سبباً مضموناً بذلك الشيء عند فوات ذلك
 الثابت يكون له شبهة بالشبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذلك
 سبب كالغصب يوجب رد عين مقصوب مضموناً بالقيمة
 عند فواته وله شبهة بالشبوت قبل حتمه يصح الابرار عن القيمة
 والعين والمكفارة والرهني حال قيام العين ولذا يتمك بالضماني
 من وقت الغصب الثاني ان جواب البر يخوف لزوم المكفارة او
 الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتاً من وجه دونه اخر واذا كان
 له عرضية الفوات حيث لم يشب من وجه كانه لها عرضية الشبوت
 فكذلك السببية فيكون السبب ثابتاً على قدر سببه وشبهه
 الشيء معتبرة بحقيقة فلا يستغنى عن المحل بحقيقة اذ كل
 حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقائه كالاتداء في

استدعاء المحل ولذا لا يشبه شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع
في الحر لانه معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف الدليل مانع فيمتنع
في غير المحل فاذا فاق المحل بنزول المحل بطل اليمين فتخيير الثالث
يبطل التعليق اي تعليقيها وتعليق ما دونها قال في هذا القسم
من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق
مثلاً وفرضي الشيء غيره فلا يستدعي محدة ولا حدة فلا يبطل
اي في لا يبطل بتخيير الثالث التعليق ولعدم استدعاء شيئاً
مترماً صحيح تعليق طلاق المطلقة الثالث بتزوجهما فيقع لوتن مجها
بعد التحليل فلم يستدع ابتداء المحل بقاؤه وهو اسهل اول
واشترط المالك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف
على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر للقول
من اليمين ولا حاجة للتطبيق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده
عند فوات البر بالتزوج مثلاً ومع هذا لا يشترط عند بقاء
فلا يبطل التعليق بنزول الملك اتفاقاً باء يطلعهما ما دون
الثالث فكذلك بنزول المحل باء يطلعهما ثلثاً قلنا بعد ما مر ان
شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليكن من عدم اقتضاء الثاني
المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في
انه لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلا شبهة الثبوت
المعلق بالنكاح ممتنع لانه ملك النكاح عليه ملك الطلاق و
صحة وليس للشيء قبل علة صحة حقيقة الثبوت فكذا
شبهته فلم يشترط المعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق
بغيره واما الثاني فلا ملك الطلاق مستفاد من

من ملك النكاح ولما استدعي صحة ملك النكاح المحل لا الملك
استدعي صحة ملك الطلاق اياه ايضاً فلما في لها في المحل
لا الملك وقال الشافعي هذا القسم من السبب سبب بعينه
العلة لانه الموجب في المال لانه لما خسر الحكم اليه فاستدعي المحل
فلم يجوز التعليق للطلاق والعناق بالملك بما قال انه تنجك
فانت طالق او قال انه ملكك فانت حرهما بطل عنده لعدم
الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز
التجيز قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز ادائها
قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا او لا انه المعلق قبل وجود الشرط
بمنزلة جزء السبب لانه مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال
على ربط شيء بشيء وثبوت على تقدير ثبوت من غير دلالة على
الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء من الكلام بمنزلة
المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سبباً واعتبر من عليه بانه
الاضافة ايضاً ينبغي ان تكون مانعة مثلاً انت طالق غداً واجيب
بانه التعليق بين وهي لتحقيق البر وفي اعدام موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضياً الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة فانها الثبوت الحكم بالاجاب في وقت لا يمنع الحكم
في تحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا الزمان
من لوازم الوقوع وثانياً انه التعليق مانع المعلق عن الوصول
الى المحل والاجاب الشرعية لا تصير سبباً قبل الوصول الى
المحل لانها عبارة عما يكون طريقاً الى الشيء مفضياً اليه وانه
اعتبر من عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغوكا اذا قال
لا جنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود

لا يابى كالمصوم

الشرط واغلال التعليق جعل كلاماً صحيحاً صلاحاً اذا يصير سبباً
 كشرط البيع حتى لو علق بشرط يرجي الوقوف على وجوده لغا مثل
 انت طالق اذا شاء الله تعالى علم ان الحكم لا ذكر مباحث
 الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم بتبينها على
 جلاله قدر هذا الباب في فتي الاصول يجب ضبطه وعلمه لا
 كما ينعم بعضهم من لا عبره بالاسباب اصلاً والحكام انما ثبت
 بايجاب الله تعالى صريحاً او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل
 حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شائع الشرائع هو الله
 تعالى وحده وانما المتفرع بايجاب الاحكام الا انما نضيف ذلك الى ما
 هو سبب في الظاهر جعل الله تعالى ويجعل الاحكام مرتبة عليها
 تيسيراً وتيسيراً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
 الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهر على انها علمات وما رأت
 لا مؤشرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع
 للمك والقتل للقصاص والزنا للمدة الى غير ذلك والى ذلك
 اشار بقوله سبحانه يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامم
 فالامانة انما السبب للتصديق والافرار بوجوده ووجدانية
 وسلب صفاته على ما ورد به النقل شهد به العقل هو
 حدوث العالم ان كونه جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر و
 الاعراض منسبوقا بالعدم وانما هي عالم لا علم على وجود
 الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجود الامانة بايجاب
 الله تعالى الادانة نسب الى سبب ظاهري على العباد وقطعاً
 كج اهل الفساد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب
 ومعنى سببته لنفسه وجوب الامانة الذي هو فعل العبد

للاوجود الصانع او وجدانية او غير ذلك مما هو ان لا يؤمن
 به فانه الحادث يدل على انه محله ثانياً قد يغنيا عما سواه
 واجبا لذاته قطعاً للتسم ثم وجوب الوجودين عن جميع الكمال
 وينبغي جميع النقاين فيصير الائمة من الصبي المميز لتحقيق سببه
 وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والافرار
 الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو
 اهل لذلك بدليل ان الامانة قد تحقق في حقه تبعاً للابوين
 فلم امتنع صحة لم يكن البكر شرعاً وذلك في الامانة مع لانه
 لا يحتمل عدم الشريعة اصلاً وانما لم يخاطب الصبي به اي بالامانة
 لعدم التكليف في حقه في قطع عنه الاداء الذي يحتمل عدم
 التقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكفه
 على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت
 وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكاة التميز
 لانها فتها اليه مثل قوله عدمها تواربع عشر امم الكم ولتضاف
 الوجوب يتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه
 لا صدقة الا على ظهر غنى واحوال الناس مختلفة فقدره امر
 الشائع بالنصاب الاداة تكامل الغنى يكون بالنظر المنصرف الى
 الحاجات المتجددة فيبقى اصل المان فيحصل الغنى وتيسر
 الاداء والتما على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقاً
 للغنى واليسر لانه انما امر باطن فاقم مقام السبب المؤدى
 اليه وهو الحول المستبحر للفصول الاربعة التي لها تأثير في
 التما بالدر والتسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في
 كل انما يناسبه فصار الحول شرطاً في تجدده قبل التما

وتجدة التاجد المال الذي هو السبب فيكون تكرار الوجوب
بتكرار الحول تكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط والوجه
السبب للصوم قيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه وقيل
الشرط اي شرطه والشرع وقد سبق تحقيقه في مباحث
المفيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر رئيس مؤنة
اي يتحمل مؤنته ونفقة ويلب عليه اي ينبغي عليه قوله تعالى
او اي لقوله عم ادوات مؤنة فانه عن الانتفاعية ههنا
داخله اما على السبب او على محله يكون الوجوب عليه ثم
يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقل والثاء
مع لانه العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافري
من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لاخراج
على الخراب واعتراضه بانه العبد من حيث انه اسماء مخاطب و
هذه صدقة فالظن انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه
ولكن في الحقيقة لا وجوب لانه التحق بالبريد فيما يمكن
عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار
عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقع كلامه عن اشارة
الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر والفطر
شرط لانه وصف المؤنة في قوله عم ادوات مؤنة اي
تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنة عليكم والى اعتبار
الرئيس اذ المؤنة انما تجب عن الرئيس لا عن الوقت لان
مؤنة الشرع سبب بقائه يقال مانه مؤنة اذا قام بكتابتها
والرئيس هو الموصوف بالبقاء دونه الوقت فمرفعا
الرئيس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة

والوقت شرط والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب
للحج البيت يعني الكعبة شرفها الله بدليل الاضافة في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه اهية فلم يجب
الاهية والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة
اليهما ولا تكرار بتكرار الوقت مع صحة الاداء بدونه الاستطاعة
كما في الفقهاء بل الوقت شرط للجواز اي جواز الاداء والاهية
الاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز
بدونه الوقت ولا وجوب بدونه الاستطاعة والسبب
للعشر والخراج الارض الغامية تحقيقا في العشر وتقدير
في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض الغامية لانها
سبب للعشر بالنسبة الحقيقية والخراج بالنسبة التقديرية
وهو الكسب من الزراعة والانتفاع وذلك لانه العشر مقدم
بخس الخراج فلا بد من حقيقة والخراج مقدم بالدراهم
فيكون النما التقديرية والاول اي العشر مؤنة فيها معنى
العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة
يعني ان كلا من مؤنة للدار من حيث لا تعتد بهما الا هلية
الكاملة لانه الله تعالى يحكم ببقاء العالم الى حين الموعود و
ذلك بالارض وما يخرج فيها فيجب عمارتها بجملة
والنفقة عليها كالعبد والدود والذواب وعمارتها
بجماعة المسلمين فانه القاتل يجر ونها ظاهرا لانهم
ندبوا عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب
الخارج لهم لئلا يتمكنوا من اقامة النصر والفرار بها
باطفاق لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب

اي في صاحبهما

العشر لهما كفاية لهما فيكون الانفاق على الفريقين اتفاقا على
 الارضين تقديرًا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار
 التما التخييل معنى العبادات لانه يصرف الى الفقراء ولان
 الواجب جزر من التما قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي
 الخراج باعتبار التما التقدير معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد
 التما لما فيه من الاستغفار بالزراعة والاعراض عن الجهاد
 الصغر والكبر والاقبال على الميغون المذموم لبيان
 الشرع والمذموم رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سبباً
 للمذلة والصفاء وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا
 اقول في بحث اما اول افلاذ الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة
 واما ثانياً فلا سبب العقوبة مشتمل بينه وبين
 بين العشر فوجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل
 والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الارض مؤنة وتبع
 باعتبار الوصف العشر عبادات والخراج عقوبة ولذلك حكم
 بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما
 في الزكوة ولذا لا شتمان العشر معنى العبادات والخراج معنى
 العقوبة لم يجتمع في العشر والخراج في سبب واحد وهو
 الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض المحرقة
 الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان
 سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من
 الارض والسبب للطهارة اداء الصلوة لتبها عليها
 فيقول مع اذ اقم الى الصلوة فاعسلوا اي اذ ادرتم القيام
 اليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب

ط مجاهد مع النفس
 ط مجاهد مع النفس
 م
 ان ليس متصوراً على
 المزلة بل قد عيب
 فغيرها كالكرم و
 لكرهاه وخودهام

وردني

بلا

لوجوب الطهارة لانه الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف
 بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على
 تقدير مدعها وذلك بالحدث فيوقوف الطهارة على الحدث
 فيكون شرطاً ولهذا الوضوء من غير وجوب كالوضوء قبل
 الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لانه المعنى
 في الشرط هو الوجود قصد ولم يقصد وليس الحدث سبباً
 لانه سبب الشيء ما يفيض اليه وعلامه والحدث ينزل الطهارة
 وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما
 تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائي بين الخطر والاباحة
 يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
 المحضة مخطوبات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب
 الكفارات لما فيها معنى العبادات والعقوبة كونه امر دائي بين
 الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل
 نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادات
 مخطورة وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم وخود ذلك
 فانه فيها كلها جرم من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا
 فانه تلاقى حراماً محضاً والسبب الشرعية المعاملات البقاء
 المقدس يعنى ان اراده الله تعالى بقاء العالم الى حين علم وزمان
 قدره سبب لشرعية البيع والنكاح وخود ذلك توضيح ان الله
 تعالى قدر لهذا النظام المتوط بنوع الانشاء بقاء الى قيام
 الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
 والانشاء لغيره اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور
 صناعية في الغذاء واللباس والسكن وذلك يفتقر الى

امر اخطار م

معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتكاثر
الى ازواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك
يفتقر الى اصول كلية متفرعة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد شرطهما لا يخلو عنه
يعتبر على من ينهك فيقع الجور ويختل النظام فلهذا سبب
شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوها قد سبق ان
من الاحكام ما هو اش لفعول العبد كالملك في البيع والرجل
في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فسيبها الافعال الملة هي اثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية العلمية على طريقتين اما ان يتعلق بامر لاخره و
هي العبادات واما بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء السمي
الشخصي وهي المعاملات او ببقاء النوع او ببقاء النوع
باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدد وهي العتبات
ولما الشرع في لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
والشرع في المصكوكات وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه
انه شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه
لا يرد ان الشرع قد يكون شرطا للوجوب فانه الوقوف عند
ثبوت الوجوب ايضا لانفسه بلا تأثير في ذلك الشيء خرج
به العلم ولا افشاء اليه خرج به السبب وهو في الشرط
انما شرطه حق وهو ما لا يحذف منه الاضافة الى

اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافشاء اليه اي افشاء الى الحكم كما
في السبب فخرج بالمجرد توقف اي توقف الحكم كما في الشرط
الحقيقي او توقف انعقاد علة اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي
هو في الشرط المحض قسمة الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في
الواقع او الحكم الشرعي حتى لا يخلو الحكم بدون ما اصله كالشرود
للتكاح او اللعن عند تعذر مثل الطهارة للصلاة والثاني جعل
يعتبره المكلف ويعلم عليه تصرفاته كما بكلمة اي كلمة الشرط
ويسمى الشرط صيغة مخواتن وجئت فانت طالق او دلالتها
اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل
المرأة التي اتى وجهها كذا لانه في معنى انه تن وجبت امرأة فمضى كذا
باعتبار انه تن تب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرع ويسمى
الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغرض المعين لانه
معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف صيغة فانه يجري
في المعين وغيره واما شرع في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علم
تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاني اليه كحق البني في الطريق او
في ملك الغير وثنى الزرق اذا كان فيه ما بيع وقطع جيل
القتل فانه كلامه منها شرع لانه رفع المانع وليس فيها علم
صالح للحكم لانه القوط والسيلان والتقل طبعي للاختيار
فيها بخلاف ايقاعه فانه صالح لاضافة الى الاختيار المشي
سبب اقرب من الشرط لكنه مجاز لا يصلح سبب فناء الع
العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر وشرع الجناح
وتسكت الحائل المأل بعد التقدم الى صاحبه فانه ذلك كاف
والاشهاد لا اعتبار بالاثبات انكر كما في الشفعة والسباب

ملحقة بالعلل لانه شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية
مقتضية فانه عدم الجبر ليس بمانع عن الهلاك باليقين في ذلك
الموضع لجواز سبب اخر بخلاف عدمه ليس فانه مانع اليقين
في غيرها وكذا غير ها واما شرط في حكم السبب وهو سابق
احتمال ان عن الشرط التعليق اعني من بينه وبين الحكم فعل
فان لم يمتدح به خروج سبب لانه المانع اذ لا اختيار فيه غير
غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القضي على وجه
نظر الطائفة فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و
لهذا يضمن كمال قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه
لانه في حكم السبب لانه الشرط المحض متأخر عن صورة العلة
والتسبب يتقدمها لانه العلة متوسطة بينه وبين الحكم
فيكون متقدمة لا محالة فيل القيد لما كان متقدما على الباقي
الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى
العلل لانه العلة هي ذات متقلة غير متداخلة الى السبب و
لا عارضة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغني بالاباء
فابق فانه يضمن بناء على انه امر استعمال للعبد وهو
غصب بمنزلة الاستخدام وفي باب اصطبل حتى خرج الطير
والدابة بحيث لا يضمن لانه كالمعز ما في حكم السبب ايضا لما
سبق كذا قيل وفي بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن
صورة العلة لما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة
في النكاح في اصطلاحه في العبلوه والعتاق في القصر فاست
قال انه لانه اتفاقا لانه كالمعز ما في حكم السبب اما لانه
يشمل تلك التارة في رفع المانع واما لانه في حكم السبب فلهذا

باب قضى مع

معنى الافضاء فيه بلا تعقل للتأثير واما شرط اسماء صورة
للتوقف عليه في الجملة لا حكما اي لا معنى لعدم اضافة الحكم
اليه ثبوتاً عنده كأول شرطين علق بهما الحكم خوفاً دخلت
هذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود شرط
اسم التوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده
فانه دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقاً وان اباها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فاباها فدخلت الاخرى
لم تطلق اتفاقاً وان اباها فدخلت احديهما ثم تزوجت
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لانه اشتراط الملك حال
وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك اخلت
اليمن ولا لبقاء اليمن لانه محلها الذمة فتبقى ببقائها
فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر و
يبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها اي
اي العلة مع ان مع خفائها تلك الصفة توضيحاً لانه علامة
الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل
التكليس علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان
مظهراً للتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او للتحقق صفتها
لخفاء فيها يسمى شرطاً هو علامة اما كونه شرطاً فلهذا
فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة بالموقوف
عليه والموقوف على الوقوف موقوف واما كونه علامة
فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال

ما كان مظهراً لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلة الذي
 هو علة للنسب عندها حتى اثبتناه اي النسب بشهادة
 القابلة بها اي بالولادة مطلقاً سواء وجد قبل فداؤه
 فراشي قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانها لا المعتدة
 اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
 ان النسب ثبت بشهادتها وان اتفق الامور الثلاثة لانه الولادة
 شرط بمعنى العلامة فانه بها يظهر ما كان موجوداً في الرحم فكان
 ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافاً اليها
 وجوباً ولا وجوداً في الرحم فقبل شهادة النساء عليها كما
 في غير هذه الحالة قال الامام ابو جعفر في الولادة شرط محض للثبوت
 للنسب في حقنا لاننا نثبت الحكم على الظواهر كانت بمنزلة العلة
 في حق من يعرف الباطن فيا كان باطناً يجعل كالمعدوم الى ان
 يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من
 لم يعلم واذا صار النسب مضافاً الى الولادة في حقنا فلا يشبه
 اي الولادة التي هي كاملة كانه النسب كذلك وهي رجلاء
 او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراشي قائماً لانه سبب
 للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا
 اذا كان الحبل فداؤه او اقرار الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب
 فكان الولادة معرفة محضة ومثال كانه مظهر للصفة العلة
 كالاحصاء المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة للرجم وهي
 كونه بين مسلمين متوفيين للمدة الجاع بعد ان حصل لهما
 الدخول بكماء صحيح فانه تلك الصفة هي الداعية الى
 استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتها

اهلية ما

والاحصاء ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلا
 العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوف
 على العلم بالاحصاء واما انه علامة فلا انه معرفة لصفة العلة
 واما دلالة لها واذا كان الاحصاء شرطاً هو علامة لا شرطاً
 محضاً فلا يضمن شروده اي الاحصاء اذا رجعو مطلقاً
 اي سواء رجعو مع شروذ الزنا او وحدهم قبل الفضا او
 بعده لانه العلامة لا يضاف في الحكم اليها لا وجوباً ولا وجوداً
 فلا يجوز خلافها عن العلة اصلاً واما العلامة وهي لغة
 الامارة كالليل والمغارة واما شرعاً فيعرف في الحكم به بدلتان
 وجوب ووجوب وهي اما محض اي في الصغر عن ثبوت الاقسام
 الباقية دال على امر خفي كالتكبير للالتقال عن ركن الى ركن
 ورمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى
 الشرط كما مر من الاحصاء والولادة واما بمعنى العلة كالعلل
 الشرعية فانها امارات لا علل حقيقة كسابق واما علامة
 مجازاً كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انه لا
 لا منافات بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
 والحديثيات **الركن الثاني** من المقصد الثاني في بيان الحاكم
 على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والمحرم ونحوهما
 هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي المحسن
 والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما
 كان كل من الحسن والقبح مستولداً في معناه ثلثة وكان
 محل النزاع واحداً منها كما سبق في معناه الامر والنهي
 اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح

ما ينصب على الطريق م

في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد و
 اما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح و
 قال في تفسير القبيح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو
 الشرع اى الشارح عند الاشاعة والعقل عندهم ليس
 حاكما برأى كما هو رأى المعتزلة ولا مورد كالمها قبل ورود
 الخطاب من الشارع كما هو رأى يابل هوالة فهم الخطاب
 الوارد من الشارع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
 الاية فانه تعالى تنزيه قبل البعثة وهو يستلزم نفي الد
 الوجوب قبلها لانه التعذيب لازم لتترك الواجب فاذا انتفى
 اللازم انتفى الملزوم قلنا لانتم اء المراد بالتعذيب المذكور في
 الاية الكرمية التعذيب الاخرى المعنى في مفرد الواجب
 لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنياوى بطريق الاتصال
 ولو سلم ارادة التعذيب الاخرى لا يتأى في استحقاقه
 المعنى في مفرد الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق
 تارك التعذيب لا ما يعذب تارك لجواز العفو كما هو الحق
 وايضا لولا اى لولا كونه الحاكم بها هو الشرع بل كانه العقل
 وكانا ذاتيين في كل من الافعال المتصفة بهما لما اختلفا اى الحسن
 والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للعقل غير منفكين
 عنه واللازم وهو عدم التخلف بطل لانه العقل الواحد
 قد يحسن تارة باعتبار وقد يقيح اخرى باعتبار ولو كانا
 لازمين لما اختلفا كما في صورة الكذب انفاذا والصدق
 اهلا فانه الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن
 انفاذا بنى عليه المصلح كانه حقا والصدق

اى بالحسن والقبح

من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن هلاكت بنى عدم كان
 قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب
 تارة ويجرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذنم
 ليس بتمام لانه هذا الكذب لا يعنى سببا الى الهلاك
 الحرام كانه حراما فحاشا قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
 ولو تم ما ذكرتم فلا يعنى السلب الكلى وهوالة لا شىء منهما بل
 بذاتى كما هو معنى الاشاعة وانه كانه رد على المعتزلة حيث
 يقولون بالاجاب الكلى والحاكم بالحسن والقبح هو العقل
 عند المعتزلة لانه معنى انه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه
 مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وانه لم يظهر وجه
 اقتضائه كما في وصايف العبادات بل يعنى انه يقتضى المأمورية
 والمنوعية شرعا فى الكل وانه لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله
 تعالى بوجوب الاصل وحرمة تركه عندهم وليس له ان يرد
 يعكس العصية فالعقل مثبت فى الكل والشرع مثبت فى البعض
 الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقة
 حقيقية وطريقة النزاهية اما الحقيقية فقد اشار الى
 احدها بقوله لانه حسن الاحسان وقبح العبد وانه مكرور
 لا يكره عاقل فى الازهاة حتى الذين لا يتدينون بدين ولا
 لا يقولون بشرع كالبهايمة والبهيمة وغيرهم بل ربما
 يبالغ فيه غير المليون حتى يستحقوا ذبح الحيوانات وذلك
 مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وسومهم ومواضعاتهم
 فلو لانه ذاتى للمفعل يعلم بالعقل لانه كاذب قلنا لا
 لا بالمتعارف فيه اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

اى الاقتضاء الشرعى

وهو استحقاق المدح في الدنيا والثواب في العقب والذم في الدنيا
والعقاب في العقب م

أو بالنظر إلى الحسن
أو بالنظر إلى القبح م

بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض
العامة رطباً يقرنم وغدهما ومتعلق المدح والذم في
مجازي العقول والعادات والنزاع في ذلك فيبطل قولهم
بأننا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق
الذم وبالقبح خلافه وإما قولهم بأنه لما ثبت المدح والذم
واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذلك في الغائب
قياساً فلا يخفى ضعفه كيف وغيره مشرع ربنا لا يقولون بدار
الآخرة والثواب والعقاب وإلى الآخر بقوله ولأنه من كان
لم غرض من الأغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب
ومن قدر على الانفاذ أي انفاذ شخصي اشرف على الهلاك
وتخليصه ومن قدر على الإهلاك يختار الأول الصدق
ويختار الثاني الكذب الانفاذ وهو اختيارها ذلك
الأحسنهما أي الصدق والانفاذ عقلاً قلنا لأنهم ليس
الأحسنهما عقلاً بل الكذب الأول أي اختيار الصدق أصح
أي أنسب لمصلحة العالم وأوفق لغرض العامة والاعتدال
المفروض أنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع
حاجته لا على الإطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله نعم أيضاً يحكم العقل ولو
فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نتم إثبات الصدق قطعاً
وإنما القطع بذلك عند الغرض والتقديم فيتمهم أنه اتطوع
عند وقوع القدر المفروض وكذا الثاني وهو اختيار الانفاذ
التي برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وسببها أنه
يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجزم استحسان ذلك

الفعل من غير في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حق
غيره وبالمجمل لأنهم إتيان الصدق والانفاذ عند من لم يعلم
استقرار الشرائع على حسنهما إنما هو عند الله نعم
على ما هو المتنازع فيه بل لا مخرج وأما الالتزامية فقد أشار
إلى أحدهما بقوله ولأنه لو لاه أي لو لا كونه العقل حكماً
بالحسن والقبح بل كانا شرعيين كان التكليف أيضاً شرعياً
فلزم إتمام الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لأن المكلف لو
قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى تجيب
عليّ لأن تركت غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع
أذ لا وجوب الأدب بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لانه شدة
نظري لا خيرة ربه لم يكن للرسول الزام النظر وهو المعنى
بالإفحام وإجاب الشاعرة عنه بجوابين أحدهما جدي و
الأخر حلي أشار إلى الجدي بقوله واجيب بأنه مشرك الزام
وحقيقة الجار الخصم إلى الاعتراض بنقض دليله أجملاً لا حيث
دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره أن
للمكلف أن يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لأنه
وجوب نظري يفقر إلى ترتيب المقدمات وتحقيقه أن النظر
يفيد مطلقاً وفي اللاهيات سيما إذا كان طريق الاستدلال
ما سبق من أنه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقاً فإنه قيل بل
هي من النظريات الجلية التي ينبه لها العاقل بآدني التفات
واصفاء إلى ما يذكره الشارع من القناعات قلنا لو سلم
فله أن لا يلتفت ولا يرضى يلزم الإفحام وأشار إلى الحلي
بقوله وإنه الوجوب على المكلف في نفس الأمر لا يتوقف

هذا العلم حادث في الدنيا

على العلم به أي بالوجوب فإنه صفة الزام النظر لما يتوقف على -
وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققها في نفس الامر
فالمكلف إذا أراد نفس الوجوب والاثبات لم يصح قوله لا يثبت
الشرع ما لم انظر وإن أراد العلم به لم يصح لا انظر ما لم يجب
وإن أراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله
لا يجب على ما لم يثبت الشرع لأنه الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لتلك الصورة وإن خصي به إرادة العلم بقوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر وإرادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
صحة جميع المقدمات لكن تختلف صورة القياس لعدم تكرار الوسط
فهذا قياس تحت مادة وفساد صورة وإقول هذا الجواب
الذي ستموه حلاً لا يدفع لزوم الافحام على رأي الشاعرة لأن
المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها
على لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر
لا يمكن الزامه بمعجزته فإنه يقول الوجوب عليك لا يتوقف عليك
به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت
الشرع عندي من دونه لأن النبي ح أنه يقول عليك لا يتوقف على
ثبوت الشرع عندي بل عليك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت
أن دعوائه وإن كانت خيراً يحمّل الصدق والكذب لكنهما إن كانت
صادقة فكذلك يتما خسرت خسرنا مبنياً في العاجل والآجل
وكذا إن كانت كاذبة فصدمتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحمّل
الآل بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلاً ولا آجلاً و

لهم ببيان

ودافع للنظر المظنونة لرجحان طرفي الصدق وكل ما يدفع الضرر
المظنونة بل المشكوك واجب عقلاً بمعنى أن العقل يدركه لادانته
يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر أصلاً -
فكيف الافحام وإشارته لطريق الثاني من الطريقين اللذين
يقولونه ولأنه لو لا ما هو لولا كونه العقل حاكماً بما بل كانا شرعيتين
لزم محالة الاول في الله تعالى وهو أنه لا يقبح منه شيء قيل
فيلزم جواز كونه تعالى كبرياً وجواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب وفي كل من ابطال البعثة والشرائع والتبليغ
النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد فلا يصح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعده أي بعد السمع ايضا للدور فإنه
حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني في
العبد وهو أنه لا يصح الكفر من المتكبر منه ومن العلم بحاله أي من
حال الكفر مما يتسبب عليه عاجلاً وأجللاً قيل السمع وإن قبح بعده
لعدم الدور وإجيب عن الاول من قبل الشاعرة بأنها لا تنفي
الامتناع العقلي في الكذب في خلق المعجزة وإن جزمنا بعدمها
فإنها من الممكنات وقدرة تع شاملة لجميعها فلا امتناع عقلياً
ولو سلم امتناعها عقلاً فلا تنافي بين امتناعها عقلاً للقيح
عقلاً لجواز كونه أي امتناعها الامر آخر كما استلزامها لا لتبليغ
النبى بالمتنبى وكان انتفاء لازم الدليل الذي هو المعجزة لأنه وجوب الدلالة
لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالحاق الحاكماً
صادقاً وانتفاء اللازم ملغى من انتفاء الملتزم وإجيب عن الثاني
من قبلهم ايضا بأنه وجود المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي
قبل الشرع مم فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يفرض لأنه خارج

عن البحث ونحن معاشر الخنفية نقول شئ منها أي أدلة المعتزلة
على تعدد صحتها وأما مقتضاها لم ينفك الحاكية للعقل والموجبة
لها كما هو مقصودهم وإنما هو يفيد أن حتى بعض الأفعال
وقبله معلوم بالفعل ورد الشرع أم لا ونحن لا ننكره وإن
المختار عند علمائنا الخنفية وهو الحق المتوسط بين الأفرط
والتفريط أن الحاكم في الكل أي فيما أدركت جرمه حسن قبل
الشرع أو لم يدرك هو الشرع أي الشارع لا العقل للوجوه من
إشارته إلى الأول بقوله لأن العقل لا نور في بدء الإنشاء مثل
الشمس في ملكوت الأرض يضيء به الطريق الذي يبدأ من
حيث ينشأ إلى أشجار الحواشي عاجزة بنفسها إلا لا يعمل
بدونه الفاعل فكيف يكون حاكما على الإطلاق قال ابن سينا العقل
الذي أعطيت لدرك العبودية لا للتصديق في أمر الربوبية والعجب
أنه رايى من قضاة أمرهم التمسك وعدم الاعتداد بالنقل
لا يجعل العقل الذي لا يدرك والمعتزلة الذين يعدون
أنفسهم أصحاب توحيد يجعلون العقل حاكما على الإطلاق
وما هو الا ظلم وقريب من الاشتراك وأشار إلى الثاني بقوله
ولا ينفك العقل عن الربوبية فإذ العقل الذي هو مناط التكليف
غير موجود في أصل الفطرة وهو النفس غالبه لكثرة الدواعي
فإذا حدث العقل حدث مغلوبا لا من شاء الله من الخواص و
المغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفس أعمال المغلوب
في مقابلة الغالب فإذ قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لأجانب
نسبة الأحكام إلى العقل واللازم بطلان الملازمة فلا العقل
ثابتة بالعقل فلو لم يعتد به حكم العقل لم يعتد به العقل فلم يكن

أما صحت
خبرنا

وهو ابن سينا

بل العقل يوجد بعد البلوغ
حكما وسقام

كالسكر لحرمة الخمر وغيره

نسبة الأحكام إليها وأما بطلان الملازمة فللمصحة القياسية بالاتفاق
قلنا تلك النسبة ليست ككون العقل على موجبة بل الموجب
هو الله تعالى لأنه إيجاب غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم
فأضاف الأحكام إلى العقل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا وإن كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا له
لما خلق الله تعالى العلم بعد توجبه بلا كسب أو معونة وإن لم يرد
الشرع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كعرفته الله تعالى
واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل إذ لو كان بالشرع لكان ينص واجب
والنقص إنما يوجب عند المكلف إذا ثبت صدق ناقلة عنده و
هو أن يثبت بالعقل ثبت المطر وإن ثبت بالنص لزم توقف الشئ
على نفسه لأنه الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فإذا
وجببت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها أيضا بالعقل لأنه أمر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة
وملما هو كذلك فهو واجب عقلا أما كونه النظر مقدورا
فظر وأما توقف المعرفة عليه فلا نهاليسيت بضرورة بل نظرية
ولا معنى للنظرية إلا ما يتوقف على النظر ويحصل به وأما وجوب
فلا يلزم التكليف بالمعنى وأما عقلية فليست بضرورة وكذا التصديق
النبوي في قول أقواله واجب بالعقل إذ لو كان بالشرع لكان بالنص
وهو إنما يوجب عند المكلف إذا ثبت صدق قائلة عنده فيلزم
أما الدور أو التمسك أو ثبوت المدعى وكذا النظر في الحجرة واجب
بالعقل إذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوت
عنده لأنه إنما يثبت عنده بعد دلالة الحجرة على صدق النبى فلزم وجوب

النظر فيها بالشرع لنرم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كلامنا ذكرنا عقلا ثبت
 حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقلانية لانه
 الوجوب والحرمة اخصى منها وثبوت الاخصى يستلزم ثبوت
 الاعم فهو اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبني في البعض
 ثبت ان العقل غير معتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف
 فلا يكلف بالاياء البصيرة العاقل بمجرة العقل عليه مشايخنا من
 اهل السنة كابى زيد وغير الاسلام وسمى الائمة وقال الشيخ
 ابو منصور يكلف به ويوجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق
 والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلونه العقل موجبا
 بنفسه وهو لا يقولون العقل معترى لايجاب الله تعالى كالمخطاب
 قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لانه لايجاب عليه مخالف
 لظاهر النص وقد الرواية ولا يكلف ايضا بالاياء من لم يبلغه
 الدعوة سواء كان في شها هو الجبل او في دار الحرب او غرة ذلك
 حتى اذا لم يعتقد كفر ولا ايمانا لا بعد بانه فانه الوجوب اذا
 سقط عن الصبي سقط عن هذا لانه الجهل قد تلحق بالصبياني
 سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت
 عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال
 قبل ادراك زمام التجربة وهو مودة يمكن فيها العاقل من الاستدلال
 على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان
 وبيانه مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان يتحقق يعذب به والا
 فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وانه روي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم ان الله فيك الى ابن آدم ستون سنة وعن
 مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمان عشر وسبع

ان سلب عند العذر

عشرة وسيلان زيادة تحقيقة انشاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي
 العاقل بالاياء فلا تترك من هفوة غافلة عن الاعتقاد بالاياء والكفر
 لم تصف اى لم تعتبر عن ايماء وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين
 مسلمين واذا لم تترك لم تبين من زوجها اما لو بلغت كذلك
 كانت مرتدة وبانت زوجها وكذا لو علفت وهي مرتدة فوصفت
 الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق وخو صرح به فخر الاسلام
 ولا مهور ولا الهاد عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار
 اى العقل غير معتبر كل الترتك لانه لم يكن حاكما بالحسن والقبح
 لكنه مدر كنهما كما سبق فيعتبر ايماء صبي عاقل وكفره اذا اعتقد ما
 يوجبهما سواء وصف كذا منهما وعقب عنهما او لا وتترك هفوة
 وصفت الكفر لانه التوجه اليه دليل ادراك زمام التجربة فببين
 من زوجها بل يهر قبل التحويل ومعه بعده كما هو حكم سائر
 المرتكبات وهذا الذي ذكرنا من كونه مدر كالحسن وبعض الاشياء
 التي ذكرنا وقبح اضدادها هو المحل لقول الامام ابي ج لا عذر
 لاحد في الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس الدالة قطعا على
 وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر في الشرايع اى المشروعة
 الموقوفة على الشرع الى قيام الحجلة من قبل الشارع واقول لعل الاصل
 الذي تمسكت به الامام في هذا المقام قوله تعالى ولم نعمكم ما يتذكر
 فيه من تذكر وجاءكم النذير علم انه اصحابا بنارهم لم نقلوا في كتبهم
 عن الامام مسائل يخالف رائى الفريقين ولم يذكرها سند يقبل
 عليه وقد ادعى نظر القاصر وفكر الفاسد انها مستنبط من الآية
 الكريمة لكني لما لم اظفر بكلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه
 قلت لعل الاصل ولم اجزم فلنعد المسائل الى ان تبين وجه

استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بجاكم في الحسن والقبح الثانية
ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لا بد من زمام التجربة الرابعة ان هذا الزمام غير مقدور
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع
بل لا يتفكر من بياض الشائع وما وجه استنباطها منها فاقول
على بياض معناها وهو ان كره تركوا الايمان والعلم الصالح لما قالوا
في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا يعني الذي كنا نعمل قال الله في جوابهم
على سبيل التوبيخ اولم نعلمكم الآية يعني لم يبق لكم عند في ترك
الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد علمنا
كم فيها مدة يمكن العاقل فيها من التفكير في الافاق والانفس
والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التنقيص صرحوا بان
ما يتذكر فيه متناول كل عمر يمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر
ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخصي
يثبات منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخصي استدلال
بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على
الجبتي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية منافية ووجه
استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركها لما اخرج على تارك
الاستدلال بتعين هم مدة يتمكنون فيه منه ووجه استنباط
الثالثة خلاف ما عبادرة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما
ميرهم لم يلحقه بياض شافي ولما وجه الخامسة فهو ان اول الية

لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد اخرها اعني
قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لانه الافادة خير من الاعادة و
التاسيس اولي من التاكيد الرابعة الثالثة من المقصد الثاني
في بياض المحكم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع
وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق
به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى
لعظم خطره وشمول نفعه والافعال اعتبار التخليق الكلوي واد
في الامانة الى الله تعالى وبقية ما في السموات والارض
باختبار التضاريس والانتفاع هو متعلق عن الكل وبيان
انواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل متلفات ونحوه من بدل
المفصوب والدية ومكث النكاح والطلاق وما اشبهها و
النوع الثالث ما اجتماع فيه اى حق الله تعالى وحق العبد والاول
غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع وان شرعه لدفع
عاب الزنا عن المعتدي في دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد الزنا
دليل على ان فيه حق الله تعالى هذه الامة هذا راجع عندنا حتى لا يجبر في الارث
ولا يقطع بالعفو والارث راية عن ابن يوسف ويجبر فيه التداخل
عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في مكان واحد او في كل مكان متفرقة
لا يقام عليه الا واحد وعند الشافعي وحق العبد فيه غالب فيجبر
فيه العفو والارث ولا يجبر فيه التداخل والنوع الرابع العكس
وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب كالعصا فان فيه حق الله
تعالى لانه يقطع بالشهادة كالحمد والثناء وانه يجب جزاء
للمفعل حتى تعتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا

الله ولكن حق العبد راجح لما اذ وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى الله
 المقابل له بالحلم من هذا الوجه فاعلم ان حق العبد راجح اليشار
 قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفى الولي ويحرم
 فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد
 قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي
 في اعتبار الشارح وحقوق الله انواع ثمانية بحكم الاستقراء
 النوع الاول عبادات خالصة كالاياء وفروع على سائر
 العبادات لا يتنازعها على الاياد واحتياجها اليه ضرورة ان
 من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب وغيرها من الاياد
 وفروع على اصول وفروع وزايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا
 وملحقا به وزايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشمل
 على ثلثة وكونه الطاعات من فروع الاياد وزايد لا ينافي
 كونها في نفسها مال اصل وملحق به وزايد فالاياد اصله
 التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع وحدانيته
 وسائر صفاته ونبوة محمد وم جميع ما علم بحجته به بالضرورة
 على ما هو معنى الاياد في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة
 ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الاياد ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالاياد معناه اللغوي وانما
 الاختصاص في المؤمن فعن التصديق هو الذي يعبر عنه
 بالفارسية بكر ويد وراست كونه دأبني وهو المراد
 بالتصديق الذي جعله المنطيقون احد قسمي العلم كما صرح
 ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والعرفه مع
 اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون

ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يدعوا فلم يكونوا
 مصدقين به ولا حقه الاقرار بالتساة لكونه توجبه عما في الضمير
 ودليله على تصديق القلب وليس باصل الا عند التصديق
 هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعدد كاف في الاخرى
 او تعدد كاف في الكفر وهذا عند بعض العلماء كشمس الائمة
 وخسر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الاياد
 هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
 حتى لو صدق بالقلب ولم تقر بالتساة مع تمكنه منه يكون
 كونه مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان
 في عمل في القلب خفاء فينطب الاحكام بدليله الذي هو الاقرار
 وزايد الاعمال لما ورد في الحديث لا اياد بدونه الاعمال
 نغيا لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الاياد ومكلا سلة
 الزائدة عليه والفروع اصلها الصلوة لانها عماد الدين وقايت
 الاياد شرعت شكر للنعم الظوا والباطنة لما فيها من اعمال
 الجوارح واخفاها القلب لكونها ما صار تفرقة بواسطة الكعبة
 التي عظمها الله تعالى كانت دونه الاياد الذي صار تفرقة بواسطة
 فلما صار من فروع الاياد ولاحتتها الزكوة المتعلقة باحد
 جنس نوع الدنيا فانها ضربان نوع البدن ونوع المال وهي
 اذ في من الصلوة لانه نوع البدن اصل ونوع المال ونوع
 المال فروع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه كان
 عبادة بدنية لكنه شرع رياسة وقهر النفس فلا يصير قربة
 الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبح فيها
 ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة

فلا يكون الزكوة عبادة بواسطة
 النفس

ثم الحج الذي يزاره البيت المعظم بأفعال وأوقات وامكنة محدودة
 مخصوصات وهن عبادة هجرة من الاوطان والخلد فكان
 دونه الصوم بل كان وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان و
 الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعت
 نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض
 الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها التي
 والآداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة للمفرائض
 زيادة عليها فلم تكن مقصودا والنوع الثاني من حقوق الله
 تع عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فانه جهاد العبادة فيها
 كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للمصائم واشراط
 النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة و
 لما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة
 في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيقي
 اعتبارا بجانب المؤنة خلافا للمحله فانه اعتبار بجانب العبادة
 لكونها راجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة كالعشر
 وقد سبق تحقيقه فلا يتبدل على الكافر لكن يبقى عند محمد
 كالحراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب حراجا
 عند ابي حنيفة وموافيق مؤنة فيها عقوبة كالحراج وقد سبق
 تحقيقه ايضا فلا يتبدل على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد
 بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق
 دائمة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كال كفارات فانه في
 ادائها معنى العبادة لانه تعالى بها هو محض العبادة وهو
 الصوم والتخريب والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر

كاليلوع والعقد

اذا اخذه الكافر من مسلم
 اذا اخذه المسلم من كافر

في عبادة

من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادة
 والشرع لم ينقض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على
 نفسه بل الاثمة يستوفى بطريق الجبر وفي وجوبها مع العقوبة
 لانها لم تجب الا اجزية للمفعل المخطو الذي من الذي من العباد
 لذلك سميت كفارات لانها استغارات للذنوب فلم تجب الكفارة
 على المسيب كخاف من الله لانه الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل
 فعله بغيره ويحدث معه التلف لا التسيب وهو ان يتصل
 فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لانه فعله من حيث هو
 فعلة لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جبرتي
 العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لانه الكفارة صوم
 واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى ووجه الجبر لانها
 تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطيء والناسي والمكره ولو
 كانت جبرية العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر
 اذ المذنب لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فانه
 جبرية العبادة لا تمتنع الوجوب على هو لا وجه العقوبة تمتنع
 والاصل عدم الوجوب فلا يشك بالشك فيما لو كفره الفطر
 فان جبرية العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطيء و
 الناسي وتقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الا باعلة
 كالحج ودخا من جامع على ظني ان الفجر لم يطلع او على ظني ان الشمس
 قد غربت وقد تبين خلافا لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها
 ملحة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها اجرة العبادة ايضا
 والسادس قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمته
 عبدي يؤديه بطريق الطاعة كخشي الغنائم والعبادة فانه الجهاد

حق الله تع اعرانك لدينه واعلاء لكلمته فانه المصاب به كله حق الله
 تع الا انه تع جعل اربعة انواع للمقاتلين امتنانا واستيقا للثمن
 قتاله لا حائل من اداؤه طاعة وكذا العادة لعدم الوجوب
 علينا جان صريح جنس الفهم الى الغاين والى اياتهم واولادهم
 وخرى المدة الى الوجود عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة ام
 محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حلق قطاع الطريق فانه
 خالص حق الله تع قطعا كانه او قتلا لانه سبب مجاورة الله تع
 تع ورسومه وقد سماه الله تع جزاء والجزاء المطلق ما يجب
 حق الله تع بمقابلته الفعل كحزب الزنا والسرقة والشرب فانها
 شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة
 لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الا بانه فانه الجزاء
 المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد العتق فانه ليس من حقوق
 الله تع بل مما غلب فيه عقوبته تع على حق العبد كما سبق والثاني
 عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تع اذ لا تنفع فيه
 للمقتول ثم انه عقوبة المقاتل كونه غريبا لحقه بجناية حيث حرم مع
 علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان المقاتل
 لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصا في ماله بل امتنع ثبوت ملكه
 له في شركة القتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لباشرة الفعل
 لم يثبت في حق الصبي اذ اقبل مورثه عمدا او خطأ لانه فعله
 لا يوصف بالخطي والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستلزم
 ارتكاب مخطو ولا في القتل بالسبب بانه حفر بينه وبين
 ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل
 فقتل ثم رجع فانه قيل قد ثبت الحرمان بدونه التقصير كمن قتل

مورثه خطأ قلنا البائع الخاطي يوصف بالتقصير كونه محلا
 الخطاب الا ان الله تع رفع حكم الخطي في بعض المواضع تفضلا منه
 ولم ير فعله في القتل العظم خطرا لدم شتم لها اي لحقوقي الله تعالى
 قد يكون اصله خلف فالاياء اصله التصديق والافراد ثم صار
 الاثر والمجرد خلفا اي قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لانه
 المطلق على السر اس هو الله علام الغيوب ثم صار اداء احد بين
 الصفيين خلفا عن اداءه اي الصفيين ثم صار تبعية الدار او الغاين
 خلفا عنه اذ اعد ما اي الابواء مثلا اذ اُسبي صبي فانه اسلم هو
 بنفسه مع كونه عملا فلا فهو الاصل والآفاء اسلم احد ابويه فهو تبع
 له والآفاء اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج
 بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
 فلم مات يصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الظهارة
 بالمار والتيمم فانه خلف عنها الكنة اي التيمم خلف مطلقا ينفع
 به الحدث الى غاية وجود الماء بالنقش وهو قوله تع فلم تجدوا ماء
 فتمسوا بالاية نقل الحكم في حال العجز من الماء الى مطلقا عند اعادة
 الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقدمه على الوقت وتاثير
 الغرائض بالتيمم واحد ولذا قال في جواز قبل الوقت واداء الغرائض
 بالتيمم واحد تحقيقا لانه اذا جعل التراب خلفا عن الماء فحكم العمل
 اعادة الظهارة وانه الحدث فكذلك حكم الخلف والاملاء خلفا
 ان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اعادة الدخول في
 الصلوة بواسطة رفع الحدث بظهارة حصلت به لا مع الحدث
 فكذلك التيمم اذ لو كان خلفا في حق الابداء مع الحدث لم يكن خلفا
 خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت

خلفية ضرورة الحاجة الى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
 كطهارة المستحاضة حتى لم تجوز تقديمه على الوقت ولا اداء
 فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلا انتفاء للضرورة المبيحة
 واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء
 والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا على كونه الخلف مطلقا اختلفوا
 في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو سفيان الخلفية في الالة بمعنى ان
 التراب خلف عن الماء لانه تعالى عند النقل الى التيمم على عدم الماء و
 كونه التراب ملغيا في نفسه لا يوجب العدول عن هذا النص لانه نجاسة
 المحل حكيمه فيجب ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك قوله عدم التراب
 ظهور المسموع ولو الى عشر حج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فانه قيل
 لو كان الخلفية في الالة لا تقترب الى الاصابة كالماء اذ من شرط
 الخلف ان لا يزيل على الاصل وقد جوز التيمم على حجر الاطلس و
 اجيب بانك ليس من الزيادة لانه معناها الزيادة في الحكم وترتب
 الآثار الا يرس ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل
 لا يوجب زيادة على المنصور فيجبون عندها امامة التيمم المتوضي
 اذ لم يجد المتوضي ماء لانه شرط الصلوة في حق كل منهما موجود
 بكما له فيجبون بناء احدهما على الآخر كالفاسل على الماسح مع
 ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفع اما اذا وجد ماء
 في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الالة ما ففسدت فلا
 فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان ماءه محطوع في جبهة القبلة
 خلافا لمحمد ونظر فانها قد لا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم
 خلف عن التوضي لانه الله سبحانه امر بالوضوء ولا ثم بالتيمم عند
 العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتران التيمم بالوضوء

الالة التطهير وهو الماء

جواب لسؤال متقدم
 ان محل الوضوء او التيمم
 ان نجاسة حكيمه
 ان سقته

وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاستيعاب في شرح البسوط وفي
 عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر وان
 وجد المتوضي ماء وشرطها اي الخلفية امكان الاصل لينعقد
 السبب للاصل ثم عدله اي عدم الاصل في الحال لعارضه اذ
 لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة
 انعقدت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة
 ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف ليس
 السماء فانه لا يبين قد انعقدت موجبة للبر لا مكانه من السماء
 في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو
 الكفارة بخلاف ما خلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في
 الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البق **الركن الرابع**
 من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي علق
 الخطاب بفعله وهو الانسان المكون من الروح والبدن و
 التكليف موقوف على الاهلية في المكلف الموقوف على العقل
 بالملكة العقل يعلق على معاء كثيرة والمختار ان قوة للنفس
 تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا و
 النفس هي النفس الفاضلة المسماة بالروح والمراد بالعلوم
 النظرية واكتسابها تحصيلها من الضروريات ومن النظرية
 البتيرية اليها ولها قوتان احدهما مبدء الادراك وهي تسمى
 باعتبار تأثيرها عما فوقها متكلمة في ذاتها ويسمى عقلا
 نظريا والاخر مبدء الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن
 متكلمة لم ويسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفها في
 الضروريات وتسميها لاكتساب الكمال اربع مراتب فانه

اذا صح

النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وهي هذه
 المرتبة الاولى النفس فيها عقلاً هي ولا نيات شبيهة لها بالمريوى
 الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهي
 بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلاً اذا ادركت الضرورية
 واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل
 فيها عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقان كالاستعداد الادنى
 لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة
 على استحضار هاهنا من شئت من غير تجسيم كسب جديد
 سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالملكة لشدة قرب
 من الفعل كالاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب ولم
 ان يكتب متى شاءت واذا كانت النظريات حاضرة عندها
 مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً مستفاداً
 لاستفادة هذه القوة من الغياض وجعلها المرتبة الثانية
 مناصد التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم و
 شرف عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
 وهو اس العقل بالملكة متفاد في افراد الانسان حدثاً و
 بقاءً اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في ادراك
 الكمالات والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة الابدان
 فكانا كاه البدن اعدل وبالحال حد التحقيق انسب كاه النفس
 عليه اكد والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى في
 صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانه
 بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة
 الحجر في قبول النور ولا صفاء في ان النفس كاه كانت اقبل

كاه النور الغائض عليه من الغياض اكش واحا بقاء فلدات
 النفس كاه اذ دات في كثرة العلوم بتكميل القوة اذ دات
 تناسباً بالمبداء الغياض الكامل من كل وجه فان دات
 اغاضة نوره عليها لان ديا دالا صافه بان ديا دال المناسبة
 ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بانه عقل كل
 شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناصد التكليف ام لا فقد
 من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل بالملكة
 القائمة للتبويب الطم مقام حكمه كما في السفر والشقة وذلك
 لحصول شرائط كمال العقل والسماح في ذلك الوقت بناء على
 تمام تجارب الحاصل بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية
 وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مركب
 للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداءً
 وتصل الى المقاصد ويعرفونها تظهن اثار الادراك وهي
 مشحونة مطيعة للقوة العقلية باذنه الله تعالى كذا قيل
 لا يخفى ان بعض ما ذكرناه كان مأخوذاً للفلسفة لكن ليس
 مما يخالف اهل السنة من التكليف وهو اس العقل وحده
 كاه الحكم ان لا يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى خطاب بالشهاد
 عند العقل كاه سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن نشأ في
 الشهاق وهو راسي الجبل مكلفاً بالايام حتى اذا لم يعقل
 كفر ولا ايماناً بعد بانه في الاخرة ومكلفاً باتياناً فروعاً فيما
 يدرك جهته قالوا ما يدرك جهته حساً او فحس بالعقل
 من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الثلاثة
 لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والآذان

عقائد

اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والافاء لم يشتمل
 شرع من طر ففعل على مفسدة ولا مصلحة فباح واجمالا فيمالا
 لا تدرك قالوا اما لا يدرك جهة بالعقل لا في حد ولا
 في قبح فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاصي تفصيلي في فعل اذ
 لم يعرف جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك
 الافعال فقولنا بالخطر لانه تصرف في ملك الغير بدونه اذ
 لانه الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق
 لتصرف الشاهد بدونه الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك
 الشاهد مستفاد من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر
 المالك فيباح كالاستفلا في جدار الغير والاقبى من تارة
 والنظر في امراته واجيب بانه حكم الا حد ثبت بالشرع وحكم العقل
 فيه بالعنى المتنازع فيجب انما يحكم فيه بعنى الملازمة وموافقة
 الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم
 الحكم ورجعه الاباحة اذ لا منع فيه فباح الا ان يشترط في
 الاباحة الا انه فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا ولا كلاما
 فيه هذا اذا اشترط اذ الشائع لا اذ العقل ورجحنا يقال
 هذا للتفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
 عن الحكم ويفسره تارة بعدم العلم انه هناك خطرا او اباحة
 قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى
 التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين
 بطلانه بل لعدم الدليل على كونه حكما شرعيا ولا حكم على العبد
 قبل ورود الشرح عند الشرع فيعذر انما الصبي ومن
 في الشاهق فلا يعتبر اياه الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر

احد بيا

الثاني وهو من في الشاهق لا شفاهق الخطاب وعدم الاعتداد
 بالعقل فيمن قاتله اي قاتل الثاني لانه اباحة دعه بسبب
 الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والخطاب عندنا هو
 التقى سط بين قول الا شاعرة والمعتق له كما هو المختار بين
 الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بالامزيد عليه فلا حاجة الى
 الاعادة ثم الاهلية يعني ما ثبت له لانه لا بد في الحكم عليه
 من اهلية للحكم وانما لا يثبت الا بالعقل يجب ان يعلم
 ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحية له
 لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء
 اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما
 الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب بنفسها الذمة وهي
 في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصيب به الانشاء اهلا له
 لانه عليه توضيح ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا
 خلق الله الانساء محل امانته اكرم بالعقل والذمة حتى صار
 اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العمد و
 الحرية والمالكية كما اذا ما هتذا الكناز واعطيناهم الذمة ثبت
 لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد
 الذي جرت بين الملوك بين عبادهم يوم اليثاق وبالجملة فوجبت
 الانساء من بين سائر الحيوانات بوجوب اتياء له وعليه فلا
 فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة
 فانه قيل هذا صادق على العقل كما يشي اليه كلام ابي زيد
 غايته ان لا يشتمل العقل الربوي لان قلنا العقل ليس فيها
 بل مدخل فيها فانها عبارة من خصوصية الانساء المعقب

فلا فرق بين العقل والذمة

فيها تم كسب العقل وسائر القوي والشاعر لا كالمالك
 العار من القوي ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل
 وبها اختص بقوله لا طاعة للمعصية فكان هذا الوصف
 بمنزلة التكسب السبب لكونه اهلاً للموجوب بين العقل
 بمنزلة الشرف فانه قيل فعل هذا لا يبقى لقوله وجب
 او ثبت في ذمته كذا معنى كالاختصاص اجيب بانه معناه الوجوب
 على نفسه باعتبار ذلك الوصف فاما كانه الوجوب متعلقاً
 به جعلوه بمنزلة ظرف فيستقر فيه الوجوب دلالة على
 كمال التعلق واشارته الى هذا الوجوب انما هو باعتبار
 العهد والاعتقاد الماضي كما يقال وجب في العقد العهد
 والمروءة انه يكثر كذا وكذا ولم ينشأ قبل الولادة يعنى
 ان البعثن قبل الانفصال عن الام جزء منها فجملة انه
 ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جملة
 التفرقة بالحياة والتميز للانفصال فيكون له ذمة صالحة
 للموجوب ان الوجوب الحق له كالارث والوصية وانه
 النسب لا الوجوب بها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً
 لا يجب عليه الثمن وله بعد ها اي بعد الولادة ذمة
 مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له وللوجوب عليه لميراث
 نفسه مستقلة من كل وجه فيصير اهلاً لهما حتى كانه يثبت
 ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلاً
 للاداء لضعف بینه وكذا الوجوب غير من بنفسه بل
 بل كانه كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه الحق من الوجوب
 هو لا اداء اختص واجبا به يمكن الاداء عنه اي كانه ما يمكن

ابنته بيا

ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا يجب عليه اي على الصبي
 من حقوق العباد الغرم كغرامة ما التفت ولو بالانقلاب فانه
 العذر لا ينال في عصره المحل ويجب عليه ايضا منها العوض
 نحو الثمن والاجرة فانه الحق المال وادائه يحتمل النية ويجب
 عليه ايضا صلة تشبه المؤنة او الاعوان كنفقة القريب
 نظير صلة تشبه المؤنة ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه
 الاعوان فانه الاولى صلة تشبه المؤنة من جهة انها يجب
 على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقارب بمنزلة النفقة على نفسه
 بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعوان من جهة
 انها وجبت جزاء للاعتبار الواجب عليها عند الرجل
 وجعلت صلة لاعواناً محضاً لانها لم تجب بمقتضى العقد
 المعاوضة بطريق التسمية على ما هو العتق في العوض
 فلكونها صلة تقط بعض المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة
 الاقارب ولشبهها بالاعوان تصير ديناً بالالتزام لا
 لاصلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل
 الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء
 التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف به
 بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على
 الغرم اي لا يجب على الصبي العقوبة كالعقوبة ولا الاجزئة
 كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة
 بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوقه امر الله
 نعم ما صح ادائه عنه كالعشر والخراج فانها في الاصل من
 المؤنة لما مر ببيان ومعنى العباداة والعقوبة فيها ليس له

التزام بيا

بمقتضى دين بل المقتضى فيها المال واداء الولي فيه كادام فيكون
 الصبي من اهل وجوبه وما لا يمتح اذا واه عنه فلا يجب عليه
 كالعبادات الخاصة المتعلقة بالبدة كالصلوة والصوم او
 بالمال كالزكاة او بهما كالزكاة فانها لا تجب عليه وانه وجد
 سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء
 اذ هو المقتضى في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن ارادة
 اختيار على سبيل التعظيم تحقلا لا ابتلاء ولا يتصور ذلك
 من الصبي عقلًا والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه كما
 لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم
 حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها
 مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر رحمه الله
 ليس باهل المعباداة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة
 ابي سفيان رحمه الله تلزم التمسك بالاهلية القاصرة والاختيار
 القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فما فيها هو عبادة
 قاصرة واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة يبتنى عليها
 صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل
 وهو من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة
 ثبت بقدره كذلك اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة
 ثابتة تلك القدرة بعقل كذلك اي القدرة القاصرة ثبت
 بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي
 والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء
 يتعلق بقدرتين قديرتين فاهم الخطاب وهو بالعقل والقدرة
 العمل به وهي بالبدة والاشياء في اقول احوال عديم القدرتين

لكن فيه استعداد اذ يوجد فيه كل واحد منهما شيئاً فشيئاً
 بخلاف الله تعالى الى ان تبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل
 البلوغ الى درجة كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير
 العاقل او احدهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما
 احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كما
 كالصبي وانه كان قوياً البدة ثم التشرع بنى على الاهلية القاصرة
 صحة الاداء من غير لزوم عبادة وعلى الكاملة وجوب الاداء
 وتوجه الخطاب لانه في التزام الاداء قبل الكمال حرجاً بيننا لانه
 يخرج في الفهم بادن عقله ويثقل عليه بادن قدرة العبد
 البدة والحرج متفق لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
 فلم يخاطب شرعاً الا قول امره حكمه ولا قول ما يعقل وتعدد
 رحمة الى ان يعدل عقله وقدرته بدنه فيشرع عليه الفهم والعمل
 به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتفاوت
 الوقوع ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكليف عظيم فاقام
 الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام
 اعتدال العقل تيسيراً وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد
 الحد وتوهم بقاء النقضاء بعد هذا الحد ساقط الاعتبار
 وما اى الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع لانها
 اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل
 القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متى دبينها والثاني
 اما نفع محض او ضرر محض او متى دبينها صارت مستغنية
 فشرع في تفصيلها فقال الحق الذي سواه كان حافاً لا يحتمل
 غيره كالايحاء او كان قبيحاً لا يحتمل اي غير القبح كالكفر او

ط
قاة الصلوة لا تجوز للحائض
ويكره في بعض الاوقات

ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي بل لزوم
اداء اما الاول والثالث فله في الائمة وفروغ نفعاً محضاً
فلا يلحق بالشارع الحكيم المجزئة واما الضرر من جهة لزوم
الاداء وهو موضوع من الصبي لانه مما يحتمل القوم بعد
البلوغ بعذر النوم والاعمال والاكراه واما نفس الاداء
صحة فنفع محض لا ضرر فيه فانه قيل نفس الاداء ايضا يحتمل
الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورث الكافر والفرقة
بينك وبين زوجة الشريك اجيب باننا لانم بانها مضافا الى
سلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فها من
ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منضمنا من احكامه الاصلية
الموضوعة هولها لظهور ان الائمة انما وضع لسعادة الدارين
وصحة الشئ تعرق من حكمه الاصل الذي وضع هول لائمة
يلزم من حيث انه ثمة وهذا كما ان الصبي لو ورث قريب او
وهب من قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لانه
الحكم الاصل بالارث والرهبة هو المكت بلا عوض لا العتق
الذي ترتب عليها في هذه الصورة واما الثاني فله الكفر لو
عن عن وجعل مؤمناً صار الجاهل بالله تع علما به لانه الكفر جهل
بالله تع وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علماً
في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ردة الصبي
في حق احكام الدارين اما في حق احكام الآخرة فانتفاء لانه العفو
عن الكفر ودخول الجنة مع الشريك مما لا يرد به الشرع ولا الحكم
عقل واما في حق احكام الدنيا فكذلك اي ح ومحمد حتى تبين
امرأة المسلمة ويحرم الميراث من مورثة المسلم لانه في حق الردة

بمن له البالغ لانه الكفر مخطور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يفتقد
بعذر وانما لم يقتل يقتل لانه وجوب القتل ليس بمجره الارث لانه
بل بالمحاربة فهو ليس من اهلها كالمراة ولم يقتل بعد البلوغ لانه
اختلاف في العلم في صحة اسلامه حال الصبي ما دونه في
سقاط القتل وحق العبد ان كان نفعاً محضاً كقبول الرهبة
ونحوه صح من اي من الصبي وانه لم ياذن الولي وكذا العبد فانه
اجر المجور بنفسه وهم وعمل واجب الاجر استحقاقاً لا قياساً
لبطلان العقد وجب الاستحقاق ان عدم الصحة كافي لحق المجور
حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل في النفع في الوجوب والضرر في عدمه
بلا صيانة على المستاجر ان تلف الصبي في ذكك العمل بخلاف العبد
حيث يضمن مستاجره ان تلف في ذكك العمل لانه استقر غضب
بخلاف الصبي لانه الغضب لا يتحقق في الحر واذا قاتل في الصبي
المجور مع الكفار وكذا العبد لا يستحق الرضخ وهو اعطاء
لا يبلغ سرهم الغنيمة وتصح تصرفه وكذا اذ في الصحة اعتبار
للادمية وتوصل الى ذلك المضار والمثاقع والاعتداء في
التجارة بالتجربة قال الله تع ابتلوا اليتامى الآية بلاء هذه ان
لم ياذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة وهذه
برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخم
ونحوها لانه ما فيه احتمال الضرر لا يتمك الصبي الا ان ياذن الولي
فينفذ قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزم له العهدة وانه
كان ضرراً عطف على ان كان نفعاً اي حق عبد ان كان ضرراً محضاً
كالطلاق والرهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح وانه اذ كان
ولي له الصبي مخطئة المرحمة شرعاً وعرفاً او باشره ليله

كما اذا سلمت النكاح والتمتع
الشرعي والعتق العبد
منه فانه يبرأ من النكاح

تلك التصرفات لاجله حيث لم يكن ايضا لانه لا يتله نظرية ولا
لا تنظر في الضرر المحض الا عند الحاجة وكذا اذا ارتد الزوج وحده
العياذ بالله الا الاقراض للقاضي فانه الاقراض قطع الملك
عن العين ببدل في ذمة من هو غيب على في الغالب فثبت البيع
فلا يملك الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال
اليتيم ويكون البديل قوة التلف باعتبار المصلحة وعلم القاضي
قدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كونه القاضي
اقدرا على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا ان يرضيها
في النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك
فمن حيث احتمال الرجوع نفع ومن حيث الخسارة ضرر وما قيل
احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن الملك يلزمه ان لا يتدفع
الضرر بحال قط ولا يبيح كذلك لانه صحيح برأي الولي لانه الصبي
اهل الحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال
الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويمتلك الاجرة
اذا اجر عينا له ثم هذا هو الصبي اذا تصرف برأي الولي فيما ترد
بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول
برأي الولي حتى يصح ان تصرفه بغيب فاحش من الاجانب و
لا يملك الولي وصحة من الولي في رواية لا قلنا انه يصح كالبالغ
وفي اخرى لانه الصبي في الملك اصلا تام وفي الرأي اصلا من وجه
دونه وجه لانه اصل الرأي باعتبار اصل العقل دونه وصفه اذ ليس
لكمال العقل فثبت النيابة من الولي فيصير كالولي يبيع من نفسه
حال الصبي بالغين فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو
انه يبيع من الاجانب خلافا لما في مباشرة عندها مباشرة

المولي فلا يصح بالغين الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب
ثم العوارض لما ذكره اهلية بنوعها شرع فيما يعرض عليها
لها واحدتها او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى
العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهن
من عرض له كذا من ظن وسدى ومعنى كونها عوارض انها
ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلب ولو اريد بالعرض الطرية والحدوث بعد العدم لم
لم يصح في الصغير الا على سبيل التغليب فقال نوعا احدهما
سماوية انه لم يكن فيها للعبد اختيار واكتساب وثانيها مكتسبة
انه كان له دخل فيها باكتسابها او تركت انزالها فالسماوية اكثر
تغييرا واشد تأثيرا فقد رت اما النوع الاول فاصناف منها
المجنونة وهو اختلال القوة المميّزة بين الامور الحسنة والقيحة
المدركة للعواقب بانه لا يظلم اثارها ويتعطل افعالها اما
لنقصا في جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ
عن الاعتدال بسبب خلط افهامه او آفة واما الاستبداد
الشيطان عليه والقار الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرغ
يخرج من غير ما يصلح سببا لا يصح ايماء المجنونة لا انتقاد ركنه
وهو العقل وذكى لا يكون مجرا لا بعبارة عن انه يتم العقل
بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتب حكمة نظرا
للمصبي او الولي واية المجنونة استقلاله لا يصح لعدم ركنه وهو
الاعتقاد بخلاف ايمانه بعبارة ابيهم فانه يصح لانه الاعتقاد
ليس ركنه ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه غاية
امر البيع انه يجعل بمنزلة الامل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم

لذلك فيفعل غيره اولى الاتبع لابي ووليته فاذا اسلمت امراته
 عرض الاسلام على وليه يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنونة كتابي
 يعرض الاسلام على الولي فاذا اسلم صار المجنونة مالاً تبعاله
 وبقى النكاح والافراق بينهما وكما القياس التاخير الى الافاقه
 كما في الصغير الغير العاقل الا انه استحساناً لانه لم يفرج حراً
 معلوماً بخلاف المجنونة ففي التاخير ضرر بالزوجه مع ما فيه
 من الفساد لقدرة المجنونة على الوطى ويسر تد المجنونة تبطل الابوي
 فيما اذ بلغ مجنوناً وابواه مسلماء فارتدوا لحقاهم بدار
 الحرب العباد بالله وذلك لانه كفر بالله تعالى لا يحتمل العذر
 بعد تحققه بوسطه تبعيته الابوين بخلافه اذا ارتكاه في دار
 الاسلام فانه مسلم تبعه المدا وكذا اذا بلغ مسلماً ثم جنى او
 اسلم عاتلاً جنى قبل البلوغ فانه صار اهلاً للإيمان بتقرر ركنه
 فلا ينعدم بالتبعيه او عروضة المجنونة والقياس انه يقطع المجنونة
 العبادات بالاطلاق لمنافاة القدرة التي بها يتمكن من انشاء
 العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه ام المجنونة قيد بالاعتدال
 استحساناً قالوا المجنونة اما ممتدة او غيره وكل منهما اما اصلها
 تبلغ مجنوناً او طار بعد البلوغ فالممتدة مطلقاً مطلقاً للعبادات
 وغيره ان كان طارياً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً
 فعند ابي مسقط بناءاً للقيام على الاصل او الامتداد
 عند محمد ربه ليس بمسقط بناءاً للقيام على الامتداد فقط
 وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو ان الامتداد
 في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة
 وعند محمد بصلوة يعنى ان الامتداد عبادة عن تعاقب الايام

وليس له حتمين فقد روه بالادنى وهو ان يستوعب المجنونة
 وظيفة الوقت وهو اليوم والليله في الصلوة لانه وقت جنسى
 الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليؤكد الكثرة فيتحقق
 الحرج الا انه محمداً اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة واشترط
 تكرارها وذلك بان يصير الصلوات سقاً وهما اعتباراً نفس
 الوقت واقامة للتسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيراً على
 العباد في سقوط القضاء فلو جنى بعد الطلوع وافاق في اليوم
 الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلوة
 حيث لم يصير الصلوات سقاً وعندنا لا يجب لتكرار الوقت بزيادة
 على اليوم والليله بحسب التساعات وان لم ين دبح حسب الواجبات
 والامتداد في الصوم باستفراق الشرح حتى لو افان بعض ليلة
 يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا الليل ليس بمسقط للصوم
 فالمجنونة والافاقه فيه وارولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا
 في الصلوة لانه من شرطه المصير الى التاكيد ان لا ين يد على الاصل وهو
 وظيفة الصوم لا تدخل الالبعض احد عشر شهراً فيصير التبع امر
 اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المراتب في غل اعضاء الوضوء
 تأكيداً للمغرض لانه النسبة وان كثرت لا تماثل الغرضية وان قلت لم تقل
 عن ان تن يد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لانه السنة
 اذا لم تماثل الغرضية فالتمثل اولى ان لا تماثلها فينبغي ان لا يعتب
 بصوم احد عشر شهراً فالاولى ان يقال لانه صوم رمضان وظيفة
 السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوة
 الخمسة وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان
 كفارة لما بينهما فالما بين الشهر دخل وقت وظيفة اخرى

فكأن الجنى كالتكرار بتكرار وقتك ويتأكد الكثرة به فلا حاجة
 الى تكرار الواجب حقيقة فكان هذا مثلاً قال في الصلوة على ما
 مر والامتداد في الزكوة بالحوال اي باستغراق الحول عند عدد
 رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة وهو الاصح لانه الزكوة
 تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
 ابي حنيفة ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيراً وتخفيفاً في سقوط
الواجب ونصفه ملحق بالاول ويؤخذ المجنونة بضماء الافعال
 في الاموال كما اذا تلف مال الانساء لتحقق الفعل حسناً وعصاً
 المحل شرعاً والعذر لا ينافيها مع انه الموق هو المال وادائه يحتمل
 النيابة ولا يؤخذ بضماء الاقوال فانها لا يعتد بها شرعاً
 لانتفاء تعقل المعاني اقراره وعقوده وان اجازته الولي
 ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حاله اصلية فانه
 بين الولادة والبلوغ لا مناف في اللاهلية وليس لان مالا هية
 الانسان وهو المعنى بالعارض على اللاهلية كالمعروف ولا في خلق
 لجل اعيان التكليف ولعرفته مع فالاصل انه يخلق وافر العقل
 تام القدرة كامل القوي والصغر حال منافيه لهذه الامور
 فيكون من العوارض وهو ام الصغر قبل التعقل عجز محض و
 مع هذا ليس كالمجنونة كما ذكر في التلخيص لوجوه الاول ان العرض
 في الجنونة على ما يلقا في الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي
 الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنونة الثابت ان في الجنونة العارض
 الغير المستوجب قضاء العبادات بخلاف الصبي العاقل الرابع
 ان في الجنونة الاصل الغير الممتد روايتين متعاكستين عن ان
 الامامين ان يقضى العبادات اولاً ولا خلاف في الصبي

او ثقيل

وبعد يصير ضرباً من اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يمتد
 عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك القدر من
 الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا يحتمل السقوط بوجه
 على ما مر فاذا اذاه اي الايمان كان فرضاً لا نفلاً واستغنى عن
 الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايضاً بل يقطع عنه ما يحتمل
 السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبي كوجوب اداء الايمان
 حيث يستمد عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلاً
 وكذا العبادات والعقوبات والاجزى والكفارات والمناجحة
 والغالبية والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق
 فلا يقتل اي الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر
 ردة وكوجب القتل حيث سقط عنه ايضاً لاحتمال سقوطه
 عن البالغ بالعفو باعذار كثيرة فلا تحرم الميراث به اي لا يكون
 الصبي محرراً ما عني الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
 سقط ذلك بعذر الصبي ولانه حرمانه يشبه بطريق العقوبة
 وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى الجنائية في
 فعله وحرمانه عن الارث بالبرق والكفر ليس لعمره عليه بل
 لمناقضتها الارث اما الكافر فلا له ولا لاية له وهي السببية
 على ما يشير اليه قوله مع حكاية عن ذكر ياءم ولياين ثني الاية
 واما الرقيق فلا له ليس انفلاً للملك ويؤى عليه اي يلي عليه
 غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي عليه غيره ولانه العجز
 يناقض الولاية وعليه تعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا
 على الولي كما في الجنونة لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل
 بخلاف المجنونة ومنها العتق وهي اختلال العقل اناً فأن

لا يلتزموا بحيث يختلط كلامه في شبه مرة الكلام العقل و
 اخرج الكلام المجانين فخرج الاغراء والجنون والسكر وهو
 بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف
 الا في بعض مناهة فانه وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه
 خلافا للامام ابى زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات
 احتياطا ورواه ابو السريان نوع جنونه اذ لا وقوف له على
 العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لما لا ناهي
 الدين الضرب فانه عنده كالجنون في عرض الاسلام على وليه
 اذ لا حد له مثله والحق للبحر والصححة اذ انما وانه لم يجب كالصبي
 العاقل فانه قيل قد صرح في الجامع بانه المعتوه يعرض الاسلام
 على ابيه اجيب بانه اراد به الجنون مجازا ومنها النسيان
 وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل ثمان شام
 الملاحظة في الجملة اعلم من انه يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى
 وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
 الا بعد تجسم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء
 فاذا اعتبر النسيان في طريق الحق فاضلها بخلافه مع التنبيه
 بادنى تنبيه سره وبدونه خطا في فاني التلويح ويسمى
 هذا ذهولا وسره ليس كما ينبغي وهو النسيان ليس
 منافيا للوجوب لبقاء القدرة يكال العقل ولا عذر في
 حقوق العباد لانها محترمة لاجترامه لا بالقتل ولا
 بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو تلف حال انسان ناسيا
 يجب عليه الضمان وكذا لا يكون في حق قصر العبد او وقع
 العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم

لم يتذكر مع وجوه الذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا ولا
 اى وانه لم يقع فيه بتقصيره فيعذر مطلقا وسواء كان معه
 ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
 لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند
 الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر
 اخطارها بالبال او اجراءها على النساء فسلام الناس في
 القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوة اذ لا تقصير في
 جرمته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تعليم المصلي في
 القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو النوم
 فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده وللحواس
 الظلة السليمة عن العمل فخرج الاغراء والسكر والجنون وعند
 الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منخرقة
 في الدماغ الروح النفساني من البحر مائة في الاعضاء وهو
 اى النوم كما كان عجزا عن الاحساسات الظلة اذ الباطنة لا سكن
 فيه عن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه
 يوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لا امتناع الزم
 واجباد الفعل حالة النوم ولا يوجب تأخير نفس الوجوب
 واستقامتها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان
 الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء
 يقطع الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات واستمرار
 امتداد الزمان والنوم ليس كفوت عادة واستدلال على بقاء
 نفس الوجوب بتولاهم من نام عن صلوة او نسيها فله
 فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها

ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته قياسا
يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه ينزل الى الحالة الطليور
ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخير ولا انشاء ولا تصف
بصدق ولا كذب ولم يعتبر بيعه وشرؤه وطلاده وعتقه
ودائه واسلامه لان انتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق
حكم بكلامه وقرآته وفهمته في الصلوة اما اذا تكلم في الصلوة
الصلوة نائما لا تقصد واذا قرأ لا تصح القراءة واذا قرأه لا
لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في الحقيقة من معنى
الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفرج مسئلة انه
القرينة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوازل
ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد
صلوته وذلك لانه الشرع جعل النائم كالمتيقظ في حق
الصلوة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان قرئته النائم
في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالفرض
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلا النائم
فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة الوضوء دون
الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوة لانه فساد الصلوة
بالقرينة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار و
قيل بالعكس ومنها الاعمال وهو فتور غير طبيعي يزول
القوس ويجزى به والفرق بين استعماله مع قيامه حقيقة وهو
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لانه العجز عن استعمال العقل
لا يوجب عدله فبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النائم

أمر من العقل

غير معصوم عنه كالمعصوم عن الامراض مع انه معصوم عن الم
الجنون لكنه فوق النوم واشتد منه في فوت الاختيار والقدرة
لانه النوم فترة طبيعية اصلية ولا ينزل اصل القدرة وان اوجب
العجز عن استعمالها ويكن ازالة بالتنبيه بخلاف الاعمال فانه
مزيل للقوس وان لم ينزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل المع
العبارات ككونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي في
القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه
فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا
لا يوجب استرخاء المفاصل واخذ راحة من فاقة الاعمال لا سيما
في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاعمال في
الصلوة لم يجز البناء عليها قط قليلا كان او كثيرا بخلاف
ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير عمد فانه يجوز
له ان يبني على صلوة لانه النسيح جواز البناء اما ورد في الحدث
الفالج الوقوع والقياس انه لا يسقط واجبا او شيئا من
الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو
في الصلوة كالجنون فانه حصل به الحرج بان يفتقر الى البناء على
يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والركعة فانه لا يسقطها
لانه ينذر عدو شهر او سنة ومنها الرقي وهو لغة الضعف
وشرعا يجزى عن تصرف الحرز حكمي بمعنى انه الشارح لم يجعله
اهلا بكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاي والولاية
والامانة ونحو ذلك بقاى اي في حالة البقاء فانه في الاصل
جزء للمكره وحق الله تعالى ابتداء فانه الكفار لا يستكفون عن
عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في

دلالة التوحيد بانهم الله تعالى جعلهم عبيد عبيد
 كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاءه بغيره ان الشاهد جعل الرقيق
 ملكا من غير نفل المعنى الجزاء ووجه العقوبة حتى انه يبق رقيقا
 وان اسلم وكاهن من المتقين وهو الرقيق لا يتجزى شيئا و
 وزوال الالباء يصير المرار بعضه رقيقا ويبقى البعض حررا
 لانه اش الكفر ونتيجة الرق وهو لا يتجزى بانه ولانه مجهول
 النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والادب
 والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل كحر ولا
 لا تكلمها كالكلمة كالمزني ولا بعد فيه فانه امر اعتباري
 ولا يجزى في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف
 ولانه رد الشهادة يجوز ان يكونه لاشراطها تجزئة الكل
 فانه ايضا لا يناسب التجربة بل يستدل به في الحقيقة على
 تحقق الكل الاعتباري وايضا الشريعة لم يعين نفسها على
 اجماعا والدلالة القياسية والاثبات قائما عليه توجيها
 في التلويح اننا لانم اعتنا بقاءه لانه وصف الملك يقبل التجزى
 فيجوز ان يشبه الشريعة للمولى حق الخدمة في البعض وعمل
 العبد لنفسه في البعض الاخر مساعا ولا يشبه الشهادة
 والولاية ونحو ذلك لانها لا يقبل التجزى كالعتق فانه
 قوة حكمية يصير به المرار اهلا للملكية والولايات ولا معنى
 لتجزئه وكذا الاعتاق عندها القائلون بعدم تجزئ العتق
 اختلفوا في تجزئ الاعتاق فذهب ابو سبي ومحمد رحمهما
 الى عدم تجزئه بغير اعتاق البعض اعتاق الكل لانه ملزوم
 العتق والعتق مطاوعة وهو ليس بتجزئ اتفاقا

امر الجزاء من العبد

العتق زيرا فعتق

بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزئ الاعتاق باذ يقع من المحرر
 على جزء دون جزء لزم تجزئ العتق ضرورة فعتق البعض
 عندها حر مديون تجزئ عليه احكام الحرار وذهب الامام
 الى تجزئه لانه الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا
 في حقه وحقه في الرقيق هو المالك والمكس وهو متجزى كما
 اذ اباع نصف العبد ثم زال ملكه الكل يستلزم العتق
 وزوال الرق لانه الملك لازم للرقيق لانه انما يشبه جزاء المكس
 وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملكه ملك المولى وانتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء المملوك وما زال ملكه البعض
 فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زال
 بعض الملك من غير نقله الى ملك اخر يكون ايجاد بعض
 علمه لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتفديله
 لا يقطع ما بقي من المصلحة فانه قيل ملك كل الرقيق
 حق الله تعالى وليس للعبد ازالة اجيب بانه العبد انما لا يولد
 على ازالة قصد واصالة لا ضمنا وتبعها وحده وان كان
 اصلا في ابتداء الرق جزاء المكس تبع بقاءه فانه الاصل هو
 الملكية والمالية ولهذا لا يزيل الرق بالاسلام فحق
 الاعتاق ازالة حق العبد قصد واصالة ولزم منه زوال
 حق الله تعالى ضمنا وتبعها وكم من شيء يشبه ضمنا ولا يشبه
 قصد فعتق البعض عنده كالكاتب في الاحكام لكن
 الكاتب يربط الى الرق بالجزء لانه الكتابة عقد يحمي الفسخ
 بخلاف هذا لانه سببه ازالة الملك لا الى احد وهو لا يحمي
 الفسخ وهو الرق ينافي ما للملكية المال حتى لا يمكن

اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمة عندنا فقلت او كثر
 لا تناد على عشرة الا في درهم بل ينقص منها ما اعتبره
 الشرع في اقل ما يستولى به على الحرية استماعا وهو المهر
 وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو
 عشرة دراهم وانه كان قيمة عشرين الفانقصا ملك العبد
 بحيث يمكن التصرف في المال يد لا ملكا فلا بد من ان ينقص
 بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة
 التي توجب نقصا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية
 وهما مالكية المان ومالكية الشكاح ولا يقدسها الا العبد في
 مالكية الشكاح مثل الحرية ومالكية المان لم تنزل عنه بالكلية
 فانها تثبت بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واحد
 اقويهما الثاني لانه الفرص المتعلقة بالمالكية وهو الانتفاع
 بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وانه لم
 يبق اهل الملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي
 هو اصل واهل لا يتحقق اليد على المال لانه مع صفه الرقبة
 اهل للحاجة فيكون اهل لقتضاها وادنى طريق قضاء
 الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصا دية لا التصفية
 ويا لاثوثة ينعدم احد جولي المالكية وهو مالكية الشكاح
 فوجب التصفية دية لها وتنصيف القوم بتنصيف الغنم
 اي العذاب يعني انه خول الذمة والحل وغيرهما من الكرامات
 نعمة تنصفها كثرها تنصف النعم بالجنابة على مولى النعمة
 لانه الغنم بالغنم فيصف العبد ودفعه لمن ينصفه ما على
 المحض من العذاب اذا امكن التصفية كما يجلد جلد
 العبد

امر الرقيق م

احد ضربي المالكية

احد ضربي المالكية وهو مالكية الشكاح
 فوجب تنصيف دية لها وتنصيف النعمة بتنصيف النعمة
 يعني انه خول الذمة والحل وغيرهما من الكرامات
 نعمة تنصفها كثرها تنصف النعم بالجنابة على مولى النعمة
 لانه الغنم بالغنم فيصف العبد ودفعه لمن ينصفه ما على
 المحض من العذاب اذا امكن التصفية كما يجلد جلد
 العبد

يجب

يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اس وان لم يكن التصفيف يكمل
 الحد كقطع اليد والبرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة
 والقضاء والتمزيق وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكيمية
 اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافي الرق المنبئ عن
 كمال العجز ثم الاصل في الولاية ولاية المراه على نفسه ثم تعد من منه
 الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدن الى غيره فلا
 فلا يصح امانة العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء
 بالقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
 واما امانة المأذون فليس من باب الوكالة باعتبار انه بواسطه
 الاذنه صار شريكا للمفوضة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه امر
 انساء مخاطب يستحق الرضخ الا انه المولى يخلفه في ملكه
 المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد سقط
 حق نفسه في الرضخ فصح في حقه او لا ثم تعدن الى الغير ولزم
 سقوط حق حقه في حقهم ولله الغنيمة لا يتجزئ في حق
 الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادة به لاداء رمضاء
 لانه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدن الى الغير ضرورة وليس هذا
 من الولاية فانه قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان
 يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما احيى بان
 الامانة من الجهاد اذ الملق اعلاء كلمة الله وذات يحصل تارة
 بالقتال واخرى بالامانة والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا
 ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي امانة مال ليس بمال اى
 لا يجب على العبد الضمان بمقابلته مال ليس بمال لانه ضمان صلبة
 والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات

امانة

الولاية بيا

والمكاد لاه الصلة كالربية فلا تجب الدية في جنائته خطاء لانها
 صلة في حق الجاني اذ ليس في مقابلة المال او المنافع ولذلك يمكن
 الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحلول بعد القبض و
 لا يصح الكفارة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني
 عليه اذا كانت الجنابة غير القتل والورثة اذا كانت القتل لاه
 الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يحتمل العاقلة
 فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية بل وجب
 دفعه جزاء الجنابة فاما اذا مات العبد للنجس على المولى شي
 الا ان يحرق المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش
 حتى اذا اخلص المولى بعد اختيار الفداء للنجس الدفع
 عند الامام وعندها يكون كالحالة حتى يعود حتى ولو
 للجنابة في الدفع وهو الرقيق معصوم الدم بمعة انه
 حرم التعرض له بالاتفاق وقاله لصاحب الشرع لاه العسر
 العسر اما مؤمنة توجب الاثم فقط واما مقومة توجب
 مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام و
 العبد كالحرة في الامر من فيساو في العصمتين فيقتل الحرة
 به امه بالعبد قصدا لانه مبني الضمان على العصمتين والمالية
 لا يخل بينهما ومنها الحيض وهو لفة الدم الخارج من القبل
 وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا دار بها فخرج استحاضة وما
 تراه بنت سبع سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم
 عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولده
 ولا دق بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلها من
 احد العوارض لا اتحادها صورة وحكما وهي لا يعد ماء

الاهلية هي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة و
 العقل وقدرة البديهة الا ان ثبت بالنقص اذ الطهارة عنهما
 شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من اللحد والنجاسة
 وكذا الصوم على خلاف القياس لتأديم مع الحدث والنجاسة
 والمخرج ان كان في قضاء الصلوة حرج لدخولها في لحد الكثرة
 سقط وجوبها حتى لم تجب قضاؤها هي الصلوة دون
 هي الصوم اذ لا حرج في قضاء لاه الحيض لا يستوعب شهر
 والنفاس ينذر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولم يلزم
 القضاء بخلاف الصلوة ومنها المريضة المراد به غير ما سبق من
 الجنون والاعماء وهو لا ينافي الاهلية هي اهلية الحكم واه
 كانه من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق الله
 العباد كالقصاص ونفقة الزوج والاولاد والعبيد و
 اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه من استعماله حتى
 صحيح نكاح المريضة وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة
 لكنه هي المريضة يوجب الجحش فشرعت العبادات معه بقدر
 الامكنة كلما اذ دار وقوة اذ دارت نقصا كما تبين في الصلوة
 والصوم وكانه ينبغي ان لا يتعلق بما له حق الغير ولا يثبت
 الجحش عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة له
 للمخلافه هي خلافه الوارث والغريم في المال فانه المرضي سبب
 تعلق حق الوارث والغريم لانه اهلية المكس تبطل بالموت
 فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تنزل بالموت فيصير المال
 الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في
 المال فيوجب المرضي الجحش على المريضة اذا اتصل المرض بالموت كونه

كونه الحجر مستنداً الى قوله اقول المرنى فانه الموجب للحجر من ر
 هو سبب الموت وهو المرنى من اصله لانه يحمل ضعف
 القوي وترا دى الألام ولا يظهر ذلك الا باتصاله
 بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستنداً الى اول المرنى لانه
 الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصاحبه من متعلق
 بالحجر اى في مقدار ما يقع به صيانة حق الوارث وانه
 الغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق
 الغريم اى استغرق الدين ومقدار الدين اى لم يستغرق
 فقط اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم
 مثل ما زاد على الدين وعلى ثلثي المال ومثل ما يتعلق به
 حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمرس المثل
 لبقائه لانه كبقائه وما يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل
 به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ لا اصل هو الاطلاق عن
 الحجر فكل تصرف واقع من المريض يحمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة
 يصح في الحال لانه ركز التصرف صدر من اهله ووقع في المحل
 عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك
 التصرف اى اجماع اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمل اى النسخ
 يصير كالعلق بالموت حيث لا يقبل النقص كالأعناق
 اذا وقع على وارث او على غريم فانه كانه على الميت دين
 مستغرق يتغذى على وجهه لا يبطل حتى الدين فيجب
 السعاية في المحل وانه لم يكن دين مستغرق يتغذى على وجهه
 لا يبطل حتى الوارث في هذا الثلثين فيجب السعاية
 فيها لانه جنى المولى ثم يحلل فيه لغيره الاعيان من

اى الاجاب والقبول

المراهن

المراهن حيث يتغذى لانه حق المراهن في ملك اليد لا في تلك
 الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة ومنه الدعاء
 تبني على الثاني لا الاول والقياس اى لا يملك المريض الصلة
 وهي تملك مال الى الغير بغير عوضى مالى كالهبة والنفقة
 الصدقة وانه لا يملك اذ ارحق الدرع المالى كالكسوة وصدقة
 الفطر وانه لا يملك الوصية بهما اى بالصلة واذا ارحق الدرع
 المالى لوجود سبب الحجر عن التبني وهذه الاشياء تبعات
 للمالك تحسنا لها اى تلك التفرقات من الثلث نظراً له
 ليتدارك بعض ما قصر في صحة قال النبي صلى الله عليه وسلم
 عليكم بثلاث اموالكم في افعالكم وزيادته على اعمالكم وقد
 فضعه حيث شئتم ولما ابطالها اى الوصية الشارعة
 للموارث شرع الله اولاً الوصية للموارث بقوله تع كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية وتولاها
 اى انتصب لبيانها حيث قال يوسف صلى الله عليه وسلم في اولادكم وقاتل
 ثم اى الله تع اعطى كل ذي حق حقه الا وصية الوارث
 بطلت الوصية للموارث صورة باء يبيع المريض عينا من
 التركة من الوارث بمثل القيمة او لا وقال لا يصح اذا كان
 بمثلها اذا ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الوارث
 وهو المالية كما اذا باع من الاجنبى وله ان اشى بعض ورثته
 بعين من اعيانه ماله فيكون ذلك منه ايضاً صورة اذ المالك
 متنازلاً في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها
 وانه لم يكن ايضاً معنى يكون متقابلاً لموضع ومعنى باء
 يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يعلم المالى

بجمع نفسي او رغبات

من غير عوصي وحقبة ياء او صي لا حد الورثة وشبهة
 بانه باع الجيد من الاموال الربوية بر دي من جنس لم يكن
 لتقوم الجوده في حقه لانه في العبد لعل في خلاص الجنس
 الى الجنس تهرمة الوصية بالجوده وشبهة الحرام حرام و
 اعترض بانه تولى الشارع في التلطين لا لكان لم لا يجوز
 وصية للوارث من الثلث والجواب انه قوله عم الآلام
 وصية للوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي انه لا يبقى وصية
 مشروعة في حقه اصلا ولانه تخصيص الوارث بالذكر يدل
 على ذلك لانه وغيره فيما وراثة الثلث سواء ومنها الموت
 وهو يخرج الصلح ليس فيه جرمه القدرة كافي الرق والمرضى
 والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة واما
 الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب
 ظلم الغير عليه اما في ماله او نفعه او عرضه الثاني ما يجب
 للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
 ما يلحقه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعة
 الرابع ما يلحقه من الآلام والعقوبات بسبب المعاصي
 وارتكاب القبائح وله اى الموت حكم الحية في احكام الآلام
 وهو الاحكام الاربعة المذكورة لانه القين الميتة بالحق
 بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمرء للمطلق بالحق
 بالنسبة الى حية الدنيا من حيث انه الميت وضع فيه
 للخروج والحياة بعد الفنا فكان له فيه حكم الاحياء فيما
 الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع
 الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث

واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاولى ما هو من
 باب التكليف كالصوم والصلوة والزكاة وغيرها من العبادات
 والموت يسقط عن الدينونة ما هو من قبيل التكليف لانه
 الغرض من الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك
 بالموت الا الاثم فانه يبقى لان من احكام الآخرة وقد سبق
 انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره و
 هو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصلة
 الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاحل
 فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والعقوبات والموت
 يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لانه ضعف الذمة فلا
 بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلوات
 فالموت اولى الا انه يوصى فيصح من الثلث لانه الشرع جواز
 تصرفه فيه نظرا ويسقط ايضا دينيا في الذمة فانه لا يبقى
 بمجرد ذمة القدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين
 بنفسها الا ان ينضم اليها اى الذمة مال يؤدى منه او كفيل
 يؤكد به الذمم وح يصير ذمة كالحققة فيبقى الدين حتى اذا
 انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن
 المولى لا تصح اذا لم يخلف كفيل لا بخلاف الرقيق المحجور
 حيث تصح الكفالة بالقربه ويؤخذ بها في الحال لانه ذمته
 في نفسه كاملة لم يمت ومكفنته وانما ضمت الماله اليها في
 حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للمغرماء ولا
 لا يسقط حقا متعلقا بالعين كالودائع والعقوبات لان
 فعله فيه غير موقوف وانما الموقوف في حق العباد سلامة العين

الاولا مستحاة ويطلق من التبيين
 تاركه م

لصاحبه وللهذا الوضويع لم يؤخذ به بنفسه بخلاف العباد
 والثالث ما شرع له الحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع
 له الحاجة لانه مخلوق محتاج والموت يحجز فلا ينافي الحاجة
 فيبقى ما تقضى به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه
 على ديونه لانه الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان
 لباسه حيوة مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن
 حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان المرهونة فصاحب
 الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم يقدم وصاياه
 ديونه على وصاياه لانه اهم من العصبية لانه الدين حائل
 بينه وبين ثم يقدم وصاياه من ثلثه ان ينفذ وصاياه
 من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لانه الشارع قطع
 حق الوارث في الثلث للحاجة الى تدارك ما قصر فيه حال
 حيوة وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال
 كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية
 يوصي بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق
 الخلافة عنه لانه الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه
 بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى وجده في يد
 ورثته من ماله بعينه اخذه لانه الوارث خلف عنه في الملك
 فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه
 بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازال الوارث ثمن ملكه او
 اتلفه لانه ازال او اتلف ماله نفسه لانه صاد له بموته وبخلاف
 اتمهات اولاده وهد تبره لانهم عتقوا بوجود الموت
 والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا في الكافي نظرا لمعلق

بالجميع اي شئت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له
 لانه النفع في الكل راجع اليه كما بينا وكذا ايضا تبقى الكتابة بعد
 موت المولى بلا خلا في لانه المولى يحتاج اليه لانها اعتاق
 معني وبه يحصل الخلاص من العقاب قال ع م من اعتق رقبة
 مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا
 تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي ماله يفي ببطلان
 الكتابة للحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية و
 يعتق اولاده ولا يثأر في قبره بئاذن ولله بتعير الناس
 اياه ببقائه ابيه قاله ع م يؤذن الميت في قبره ما يؤذيه
 في اهلته ولذا قال ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة
 لانه الزوج مالك لها في ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو
 من حوايج خاصة حالة الموت وهو الغل بلا عكس حيث
 لم يكن لزوجه ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطل
 اهلوية المملوكية بالموت فانه قيل المملوكية سمة العجز فاذا
 نفاها الموت فلا يبقى المالكية وهي سمة العدة اولى
 اجيب بانه الملك في المملوك فيبقى المالكية شرع لقضاء
 حاجة المالك لالقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي
 الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها
 اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلم يثبت لمصادرة
 له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله
 واقاما لا يصلح الحاجة فكما لقصاص فان شرع لتشفى الصدور
 ودركه الثأر والميت غير محتاج اليه وان لا يصلح لقضاء
 حوايج من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص

الثأر انتقام المقتول وقماتل مقتول
 قصاصي المقتول

للمورثة ابتداءً لانه المييت لما خرج عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجود
 له وجب ابتداءً للمولى القائم مقامه يورثه قوته ومن قبل
 مظلوماً فقد جعلنا الولية سلطاناً جعل ثبوت القصاص
 للمولى ابتداءً فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا
 صح عنه حال حيوة المورث لا كما لو ابتعد الوارث الغريم
 المورث عن الدين حال حيوة ولانه الغرض من شرعه لما كان ذكره
 الثار وانه يسلم حيوة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل
 القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كانه القصاص حرام
 ابتداءً فانه قيل فينبغي ان لا يكون استيفاء القصاص الا بحصول
 الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عني احدى او استوفاه
 بطل اصلاً ولا يضمن الباقيين شيئاً قلنا القصاص ككوة جزاء
 قتل واحد واحد لا يتجزأ اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل
 دون البعض فثبت في حق كل واحد محلاً كولاية النكاح للاخوة
 فاذا استوفى احدى او عني لا يضمن شيئاً للباقي لانه تصرف
 في حال صحته ولذا قال الامام الكبير ولاية الاستيفاء قبل
 الصفة لانه تصرف في حال صحته لا في حق الصفة وانما
 لا تمكك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن
 الغائب ورجاء جرمه وجود العفو لانه مندوب والعفو
 معدوم ولا عبرة يتوهم بعد البلوغ لانه فيه ابطال حق
 ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لانه القصاص
 لهم ابتداءً ولم يورث القصاص ايضا عنده اى لا يثبت على
 وجه جرم في سهام الورثة بل يثبت ابتداءً لهم حتى لا يثبت
 البعض اى بعض الورثة خصماً عن البعض الاخر فانه الحاضر

لواقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب
 كلف ان يعيد البيعة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة الـ
 البيعة لانه ثبت لهما ابتداءً وكل منهما في حق القصاص كانه
 منفرد ولي الثبوت في حق احدهما ثبوتاً في حق الآخر
 بخلاف ما يكون مورثاً كالمال واما عندها فمورث لان
 خلفه وهو المال مورث اجماعاً وحكم الخلف لا يخالف حكم
 الاصل والجواب انه ثبوت القصاص حقاً للمورثة ابتداءً انما
 لضرورة عدم صلوح الحاجة المييت فاذا قلب مالاً بالصلح
 او بالعفو والمال يصلح لحوايج المييت من التجهيز وقضاء
 الديونة وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب
 كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب للاصل
 الاصل فيثبت الفاضل من حوايج المييت لورثته خلافة له
 لا اصالة كذا قالوا قول في بحث اذ قد سبق في جملة
 القضاء انه المال ليس بمثل معقول للقصاص وانه سبب
 انما يوجب اذا كان الخلف مثلاً معقولاً للاصل واما اذا كان
 غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف
 يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي
 يجب به الاصل فليتامر الا اذا انقلب القصاص مالاً
 اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او شبهة فيثبت للمورث
 للمقتول ابتداءً ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة
 عنه حتى تقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لانه الاصل في
 القصاص ايضا ان يجب للمييت لانه واجب بمقابلة تفويت
 دمه وحيوة الا اذا اشتبهه للمورثة ابتداءً لانه هو انه

لا يصلح الحاجة الميت بعد القضاء حيوية وفي الخلف عدم هذا
 المانع فجعل موروثا فارق الخلف الأصل لا اختلاف في حالها
 وهو ان الأصل لا يصلح الدفع حاجة الميت ولا يشبه مع شبيهه
 والخلف يصلح لذلك ويشبه مع شبيهه والخلف قد يفارق
 الأصل عند اختلاف الحال كالتيتم يفارق الوصية في
 اشتراط النية لا اختلاف في حالها وهو ان الماد مظهر
 والتراب ملوث لكن السبب انفق له استدراك عن قوله
 فيجب للمورث ان ينفق ان القصاص واجب للمورث ابتداء
 لكن سبب انعقد للميت لانه التلغ حيوية وكان ينتفع بها
 اكثر من انتفاع اوليائه بها ففتح بهذا الاعتبار عفو ابيه
 المخرج ايضا لانه العفو عندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر
 الامكان **واما** النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي
 تكون لكسب العبد مدخل فيها بما يشترط الحجاب كالسكر
 او بالتقاعد عن المزيل كالجمل فاصناف ايضا منها ما يكون
 من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجمل
 ومنها ما يكون عن غيلة عليه كالاكراه في الاول الجمل و
 هو عدم العلم عما من شأنه فانه كان مع اعتقاد النقيض فتركب
 والافسيت وهو بحسب المقام اربعة اقسام بين الاول
 بقوله اما جهل لا يصلح عذر **بجهل الكافر** بالذبح ووجوبه
 وصفات كاله ونبوة محمد ثم فانه مكابرة محضة وعناد
 بخلاف لو صوح البراهين القطعية او رد بانه الكافر بما
 قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفون بها
 يعرفون انباءهم وانما ينكرون جودا واستكبارا كما قال تعالى

العبادة

ان عن غير المكلف الضرر
 المكلف ٢٢

ان خالص

وتجملوا

بها وعلف

وتجملوا بها واستيقنتها انفسهم الاية ومثل هذا لا يكون
 جهلا واجيب بانه معنى الجمل منهم عدم التصديق للفسر
 بالادعاء والقبول ورد بعض الافاضل بانه الادعاء
 حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بانه ترك
 الاقرار فيما يعرفه ويجده جهلا قد اقول فيه بحث لانه ترك
 الاقرار كالاقرار لسانا كانه الجمل كالعالم جنانا فكيف يستقيم
 جعل ترك الاقرار مع انه لسانا من قبيل الجمل مع انه
 قلبي بل الجواب اما بتخصيص المثال بجمل كافر جاهل
 غير معاند واما بتعميمه لجمل العاند وجعل تسمية فعله
 جهلا من قبيل تسمية السبب باسم السبب لانه ترك الاقرار
 واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوجاهة عاقبة
 من ترك العمل بوجوب علم يفيد البراهين القطعية فتدبر
 فديا ينقله الى اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة
 الاوثان مثلا بطله حتى لا يعطى للمكفر حكم الصحة بوجه و
 فيما اى ذيانته في حكم لا يقبله اى التبديل واقعة للمعرض
 له لقوله ثم اتى كوههم وما يدنوون ودافعة للخطاب
 اى دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيها لهم بل استدراجا
 ومكر وزيادة لا شمرهم وعذابهم كانه الخطاب لا يتناولهم
 فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداوة العليل عند اليأس
 فيثبت بنار على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الحجة والضمان
 باقتلافها وجوان بيعها وخوها اى خوالها المذكور كربة
 الحن والوصية بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير
 وصح لهم شحاح المحارم فيما بينهم ان تدنوا به اعتقدوا

جواز النكاح فيثبت به الاحصاء حتى ان وصلى في ذلك النكاح -
ثم اسلم يكون محصناً فانه العفة عن الزنا شرط للاحصاء العفة
فاذا صح هذا النكاح لا يكون صحيحاً الوطء زناً فيجوز قازله
وتجب النفقة بذلك النكاح ايضا لمصلحة بذلك المعنى ولا
لا يشيخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا بمر فعتما
الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمر فعة احدهما
فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم
كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة والقتل بغير سبب
قانه لا يكون دافعا للتعريض بل المراد بالديانة الدافعة هو
المعتقد الشايخ الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام
في البسوط ان نكاح المحادم في شريعة ادم وانه حكم بصحة
لا يشيخ به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحادم في
شريعة ادم ولم يثبت كونه سبباً للارث في دينه فلا يشيخ
سبباً في اعتقادهم وديانتهم لانه لا يعبى لديانته الذي
في حكم اذا لم يعتمد على شرع واما الربوا فقد نزع جواب
اشكاله على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
فانه يجب ان يتكوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب
بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق
في ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه
واستحل لهم الربوا كما استحل لهم الزنا مع كونه محظوراً
في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى عن
العهد يعني ان الربوا استثنى عن عهدهم قال ادم لا
من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب

قاصر عنهم في حقهم وبين الثاني بقوله واقام جهل كذلك
اي لا يصلح عذراً لكنه اي هذا الجهل دون اي ادنى من الاول
ولم امثلة الاول بجهل ذي الروي كالفلاسفة والمعتزلة
بصفات الله تعالى اي بصحة اصل ادقها عليه تعالى بن يادتها
على الذات والخلق في زيادة الصفات الحقيقية القائمة
بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالصدر وهو الذي يقال له باله
بالفارسية دانشي هو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه
بالهيئة المتحركة المحسوسة واما العلم بمعنى المصدر الذي يقال
بالفارسية دانستن فتشبه متفق عليه وموضع تحقيقه
علم الكلام واحكام الآخرة اي بجهل ذي الروي بالاحكام
المتعلقة بالآخرة بجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو
المشهور منهم لكن الزاهد صرح بالاتفاق فيه وبالروية و
الشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دونه الكفر وعدم خلود اب
الغسق في النار فانه جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من
الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفاء الكلام و
لهذا لم يكن هذا الجهل عذراً لكنه لا نشاء من التأويل
للا دلة كانه دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنه
المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزم جميع
احكام الشرع والمثال الثاني بجهل الباغي وهو الخارج
عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة صارية فيضني
الباغي بائناً في نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام
عليه لاسلامه الا انه يكون له اي للباغي اي شوكة
وتظاها فيسقط الالزام لتعذره حتماً وحقيقة فيعمل

وهو جهل الكافر بالله تعالى

العالية

بقاويله الفاسد ولا يؤخذ بخفاء ما تلف منها لكن يسترد ما
 كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يغني بوجوب اداء الضمان
 فيما بينهم لكنهم لا يجبرونه على ذلك في الحكم لانه تبليغ الحجّة
 الشرعية قد انقطعت بمنفعة قائلة حسنا فيما يحتمل سقوط
 بخلاف الاثم فانه المنفعة لا تظهر في حق الشارح ولا تسقط
 حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا الذين
 تبغى حتى تفي الى امر الله ولله البقي معصية ومنكر ونهى المنكر
 فرضي وذلك هو هذا القتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا و
 عزمو على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبادة لا
 لا تخ عن الاشارة اليه فتأمل ويجب علينا ايضا قتله
 ليس هم اى من اسر منهم على انه الاضافة بمعنى من وكذا حال
 قوله وجبرهم وانما يجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط
 الارث عن الطرفين اى العادل اذا قتل الباغي المورث لا يجرم
 العادل عن ارثه لانه الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس
 لكن لو ادعى الباغي الحقيقة باء قال كنت على الحق وانا الذا
 على الحق لانه الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه
 حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو سبي لا يبرئ به حال
 لانه اعتقاده وثناويله ليس بحجة على العادل ولا ضمانة لما تلف
 عطف على لا سقوط فانه الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكام
 اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق انه الاخر على البطلان
 ثبت العمدة من وجهه ووجهه فلم يجب الضمان بالشك
 ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه
 لثبت الملك بالاستيلاء التام بالضمان ولو اتخذت كذلك

لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجهه ووجهه
 لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المالك بالتلف لانه اذا انكسرت
 شوكه البغاة يسد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى
 اتحاد الدار حقيقة والثالث كجهل المخالف في اجتهاده
 الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كثر وكث التسمية عمدا
 فانه فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية
 او السنة المشهورة كالتحليل بدونه الوطى على قول سعيد
 ابن المسيب فانه فيه مخالفة حديث عيلة المشهورة او
 الاجماع كبيع الامم الولد فانه اجماع الصحابة انعقد على بطلان
 حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لينفذ وبين
 الثالث بقوله وانما جهل يصح شبهة داره للحدود
 الكفار كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير
 مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع
 الشهرة الاول كجهل من اقتضى بعد عفو شريكه اى اذا
 عنى احد الوليين ثم اقتضى الآخر على ظني انه القصاص لولا
 واحدا على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فانه
 عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في ذوي
 القصاص على قتله القاتل والثاني كجهل من زنى بجارية
 امرأة او والده بظن الحبل فلاحد عليه فانه موضع الشبهة
 فيصير شبهة في ذوي الحبل حتى يندبر بها ولا يثبت النسب
 والعدة بها وانه كانا يشبهان بالوطى بشبهة واعلم ان الشهرة
 نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الشبهة وشبهة في
 الفعل وهو توهم مالى دليل الحبل دليله ولا بد فيها

من الظن ليحقق الشبهة والثاني تسمية شبهة الدليل و
شبهة في المحل وهو ما يوجد في الدليل على العلم بخلاف
الدلول ما منع اتصاله كوطي بجارية ابنه ومعتدة الكفاية
لأنه لا يجب عليه الحد وإن قال علمت أنها حرام لانه الشبهة
فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققة علم
ظن الجاني لانه المؤثر في الاستقامة وهو الدليل لا يتفاوت
بالظن وعلمه ولذا لم يتعرض في هذه المسألة بين الرابع بقوله
وأما جمل يصلح عذرا كجمل مسلم في دار الحرب لم يهاجر
الينا فإنه جمل بالشرايع كلها لكونه عذرا حتى لو مكث
ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم أنها واجبة عليه
لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لغيره
لأن الخطاب النازل في حق من قصير الجمل عذرا لأنه
غير مقصود وإنما جاز الجمل من قبيل خفاء الدليل في نفسه
ومسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انبساطه في
دارنا كما في قصة أهل قبا فإنهم إذا بلغهم تحويل القبلة و
كانوا في الصلوة استداروا إلى الكعبة واستحسروا رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلواتنا إلى بيت المقدس
قبل علمنا بالتحويل فإن الله تعالى وما كان الله ليضيع
إيمانكم أي صلواتكم إلى بيت المقدس وكما جمل من الوكيل
بأنه وكيل والجمل من العبد بأن ما ذونه فإنه لا يصير وكيدا
ولا ما ذونه بدونه العلم حتى لا ينفذ تصرفه قبل ذلك
على الموكل والمولى حتى لو اشتري الوكيل للموكل قبل
العلم بالوكالة لكونه موقوفا كبيع الفضولي لأن في

أمر في المتن

علمنا ببيان

الاطلاق

في الموكل
والأذن
والأذن
والأذن

الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل تحقق
العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يشترط
حكم الوكالة والأذن دفعا للضرر عنهما الآيسر من أن أحكام
الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فإذ لا يلزم حكم
العقد على غيره وكجهلها من الوكيل والعبد المأذون
بالعزل من الموكل والمحرر من المولى حتى ينفذ أي تصرفهما على
الموكل والمولى فإنه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما
بشروط العزل والمحرر إذا الوكيل يتصرف على أنه يلزم تصرفه على
الموكل والعبد على أنه يقضي دينه من كسبه ورقيقته و
كجمل المولى لجناية العبد فإنه إذا جنى خطيئة يتحقق المولى
بين الدفع والغدا وهو الارشى فإذا تصرف في العبد بالبيع
ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للغدا وإن لم يعلم بها و
تصرف فلا بل يجب عليه الأقل من الارشى والقيمة ورده
يصير جملته عذرا لخفاء الدليل لانه العبد مستقل بالجناية
وكجهل الشفيع بالبيع أي بيع جاره وأره فإنه عذر
حتى يثبت له حق الشفعة إذا علم البيع لانه دليل العلم
حق لانه صاحب الدار يتفرق ببيعها ومنها السكر وهو
غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الأبخرة المتصاعدة
يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل أهلية الخطاب و
عده مكتسبا لكونه الشرب الذي سببه اختياري وهو حرام
بالاجماع لكنه ما بطريق مباح كالسكر بالدواجر أو بما يتخذ
من الحبوب والعسل ويشرب الخمر مقطرا أو مليحا أو
فيمنع كالانغماس في الماء كما يمنع الانغماس في التبرفات من

أمر في المتن

بكره قهش

الطلاق والعناق والبيع والشراء وخو ذلك لان ليس من
جنس القهش يواخذ به فصار من اقسام المهر من كالمصداق
فلا يكون البتلى به مخاطباً او بطريق مخطور وهو السكر
من كل شراب محرم كالخمر والبارق والنصف فلا ينافي
هذا النوع من السكر للخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة الا بعد غسل ما تقولون وهذا
للخطاب حال السكر لانهم عن التقرب من الصلوة حال
السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطباً في تلك الحالة مزودة
ولان الخطاب ان كان متوجهاً حال السكر فخطأ وكذا ان كان
متوجهاً حال الصحو لانه يصير في التقدير كأنه قال للمصاحي
اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافي للخطاب
لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للمعاقل اذا جننت فلا
تغفل كذا واذا ثبت ان لا ينافي الخطاب فلا يبطل
الاهلية لانه خطاب الشائع بناءً عليها فيلزم الاحكام
كلها من الصوم والصلوة ونحوها ويصح تصرفاته
كلها قولاً وفعلًا عندنا كالطلاق والعناق والبيع
والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها
ويصح اسلامه كالكره لوجود احد الركنتين ترجيحاً بجانب
الاسلام فانه يعلم ولا يعلم لادته فلا يبين امره
استحساناً لعدم الركني وهو تبدل الاعناق كما اذا اراد
ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فحرره على لسانه عكس
لا يثبت وحده اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والتذن
او باشر سبب الحد مطلقاً يان في او قد في حال السكر

اما الاول

اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله هو
السكر واما الثاني فلانه السكر انما اذا باشر سبباً هو معصية لم يصلح
السكر سبباً للتخفيف لكن اقامه الحد تؤخر الى الصحو لم يحل
الان جاز لان اقر بما يحتمل الرجوع كما قرره بمباشرة سبب
الحد ودخالة الحد مع مثل حد الزنا وبشرط الخن والسرقة
فانه اذا اقر بشيء منها لم يحل لانه السكر انما لا يكاد يثبت على شيء
فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل من الاقرار وحده ان
حد السكر يعنى الحالة الممينة بين السكر والصحو اختلط الكلام
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد
بكله الكفر ولا يلزم الحد بالاقرار بما يوجب الحد المختص
وزاد الامام ابو جلاب الحد عدم الفرق بين الارض وال
السماء يعنى اعتباري فحق وجوب الحد السكر يعنى زوال العقل
بجيت لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذا
لومين في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرج
به الحدود ومنها الرهن والفسخ الشيخ ابو منصور بما لا
لا يراى به معنى لا حقيقى ومجازى بل يراى انهما عن افادة الله
الفرض وفسره فخر الاسلام بانه يراد بالتلفظ ما لم يوضع لم
يسر بالوضع اعتم من الشخص والنوعى بقسميه فيتناول
وضع المجاز كسبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو ضد الحد
وهو ان يراد بالتلفظ معناه الحقيقى او المجازى ويراد منه
التلجى وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصرح به
اي شرطه ان يكون مشروطاً بالتسليم صريحاً قبل العقد انهما
هان لانه في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد

بالكلام

ان الاول

في العقد

في العقد

لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودها لانه غير ضروري من البيع
 هاز لا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة
 بخلاف خيار الشره حيث بشره فيه وهو لا ينافي له
 الا هليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار
 المباشرة والرضا بهما بل اختيار الحكم والرضا به يعني ان
 الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه
 لا يختار بثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
 الى الشيء واداءته والرضا هو اثاره واستحسانه فالكراه
 على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا
 ان العاصي والقباح با رادة الاتع لا يرضاه ان الله لا يرضى
 لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات
 كيف ينقسم بحسب الاختيار والرضا والتصرفات اما
 عقايد او اختيارات او انشاءات لانه التصرفات ان كان
 احداثا حكم شرعي فانشاء والافاء كانه القصد فيها الى
 بقاء الواقع فاخبارات والافعايد فالانشاء اما ان يحتمل
 الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل
 العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة
 اما ان يتفقا على الاعراض عن الرهن او المواضع او على بناء
 العقد عليها او على ان لم يحضرها شيء واما ان لا يتفقا على
 شيء ذلك وحي اما ان يدع احدها الاعراض والاخر البناء
 او عدم حضور شيء او يدع احدها البناء والاخر عدم
 حضور شيء فشرع في بقاء الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها
 فقال فالرهن بالردة كغيره من الرهن لا بما هنالك بل فيله

بلفظ الكلام
 اعتقاد معنى
 من

من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد
 بدليل قوله شع حكاية عن الكفار انما كنا نخوف ونلعب قل
 ابالله واياته ورسوله كنتم تسترزن فانه لا تعتذروا قد
 كفرتم بعد ايمانكم الاية فلا يرد الازداد انما يكون بتبدل
 الاعتقاد والرهن لينا فيه لعدم الرضا بالحكم والاسلام
 هن لا يصحح بوجوب الحكم بالاسلام لانه استل انشاء لا يحتمل
 حكمه الردي في الجانب الاية للرضا باحد الركنين فان
 يعلو ولا يعل كافي الاكره لانه الاصل في الاشياء الايمان
 والتصديق والاعتقاد واما اخبارات فالرهن لا يبطلها
 مطلقا اس سوا كانت اجبارا او شرعا ولغة كما اذا تواضعا
 على ان يقر باء بينهما كما حاويا منها تباعا في هذا الشيء بكذا
 او لغة فقط كما اذا اقر باء لزيد عليه كذا ذلك لانه الاخبار
 يعتمد صحة المخبر به وصدقه والرهن لا يدل على عدمه لانه
 دليل الكذب كالاكره حتى لو اجاز ذلك لم يجز لانه الاجازة
 انما تلحق شيئا منعقد يحتمل الصحة والبطلان وبالايجازة
 لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات فانه احتمل العقد الفسخ
 كالبيع والاجارة ونحوها فاما ان يتواضعا على المتعاقدان
 في اصل العقد باء يقولان قبل البيع نكلم بلفظ البيع عند
 الناس ولا نريد البيع فانه اتفقا على الاعراض باء قال بعد
 البيع ان اقد عرضنا وقت البيع عن الرهن وبعنا بطريق
 الجدة صح البيع بالثمن المذكور وبطل الرهن لا تغاير ما على
 الاعراض وانه اتفقا على بناء العقد على الرهن والمواضع
 صار خيار الشره لهما اي للمعاقدين مو بد الوجود الرضا

الرضا بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار ففسد
 العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك
 في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فانه نقصه
 اس العقد الذي اتفقا على انه مبنى على المواقعة احدهما
 اى احد المتعاقدين انتقص لانه لكل واحد منهما ولاية
 النقص لكن الصحة تنوقف على اختيارهما جميعا لانه
 بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر
 وقد و الامام مدة الخيار ثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد
 حتى يتقرر الفساد بمعنى المدة وعند ما يجوز الاختيار
 ما يتحقق النقص ولذا قال وانه اجازة في ثلثة جاز لانه
 اجاز اى احدهما وانه اتفقا على انه لم يحضرها شيء اى لم يقع
 في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواقعة او عرضا
 او اختلفا في العرض والبناء صح العقد عنده اى عند
 الامام عملا بالعقد الشرح الذي الاصل فيه الصحة وال لزوم
 حتى يقوم الما رضى لانه انما شرع للملك والجدة هو الظ
 فيه فاعتبار العقدين اولى من اعتبار المواقعة التي لم تنقل
 بالعقد لا عندها لانه عادة جارية بانه بنيا على المواقعة
 ليلا يكون الاشتغال بها عبثا فانه مقصودها بالتواضع
 صوة المال من التغلب ولانه الاصل في العقد وانه كانه القه
 وال لزوم لكن المواقعة سابقة والسابق من اسباب الترجيح
 واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا
 للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وه
 لا مغير ههنا لانه احدهما يدعى عدم المضي فالعقد

باعتبار انه اصل الجدة وال لزوم بلامعارض يكون ناسخا
 للمواقعة السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل بانه
 يتواضعا مثلا على البيع بالنسيئة درهم على ان يكون الثمن الف درهم
 حقيقة او يتواضعا في جنس بانه يتواضعا مثلا على البيع بمائة
 دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بفظ العقد عنده
 في صورة الوجهين الوجه الاول الرهن في القدر والثاني
 الرهن في الجنس وصورهما اذا اتفقا على البناء على الرهن
 او الاعراض عنه او على انه لم يحضرها شيء اختلفا في الاعراض و
 البناء وانما اعتبر بفظ العقد في صور الاتفاق على البناء
 ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بنسب العقد ثم لانه العمل
 بالمواقعة ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطا لثبوت
 البيع بالآخر فيقتضي انه يفسد العقد وقد وجد في اصله
 وهو يقتضي انه لا يفسد وال ترجيح بالاصل اولى من الترجيح
 بالوصف وعند هذا العبرة بفظ العقد في صور الوجه الثاني
 وبالمواضع في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اى ينقض البيع
 في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم
 لانه يتفقا على الاعراض وذلك لانه اعتبار الرهن في الاول
 لا يوجب بطلان العقد بالجدة بعد اعتبار المواقعة بتصحیح
 العقد لما بقي من المسمى ثمنا وهو الف فوجب العمل بهما
 غاية الامر ان العمل بالمواقعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد
 لكن الشرط اذا لم يكن له مطالب من جهة العباد لا يفسد شرطا
 انه لا يبيع الدابة بخلاف الرهن في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما
 لانه اعتبار المواقعة فيه فيوجب خلو العقد من الثمن لانه الاول

الدار هم لم يذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم
 لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فانه احتمل العقد
 الفسخ بمعنى انه لا يجوز النقص في الاقالة وهو ثلثه
 اقسام لان امانة يكون فيه مال باء يشبه بدونه شرهه وذكره
 اول والاقل امانة يكون المال فيه تبعا او مقصودا فيتن
 الاقسام بقوله فانه مال مال فيه كالطلاق والعلاق
 العفو عن القصاص واليرين والنذر صورة الطلاق و
 العتاق اذ يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى
 والعبد باء يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع
 الطلاق والعتاق مردها وهكذا العفو عن القصاص
 وصورة اليرين اذ يتواضع مع امرأته وعبده باء يعلق طلاقها
 او عتقه بدخول الدار ويكون هارا له وهكذا في النذر
 فكل صحيح والرهزل بطل لقوله عم ثلث جده هي جده
 وهن لحيته جده النكاح والطلاق واليرين في بعض الروايات
 العتاق مكان اليرين والنذر ملحق باليرين لقوله عم النذر
 يمين وكفارة كفارة اليرين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق
 لانه كل واحد منهما استقاط بني على السراية والمزوم هو لانه
 الرهزل لا يمنع حكمها انعقاد السبب لانه الهازل راض
 به وعند انعقاد هذه الاعياد يوجد حكمها ضرورة عدم
 التراضي والره في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشره بخلاف
 البيع وخوفه واعتراضه بالطلاق المضاف مثلث طالق
 غدا واجيب باء المراد باب العطل والطلاق المضاف به
 ليس بعلته بل بسبب مفسن والا لا يستند الى وقت الاعياد

لانه الطلاق بعض الاعياد
 سري ملكا وكذا العتاق

فانه حكمها مشاف
 الى العتاق

كالبيع بشرط الخيار ومنه اى مما لا يحتمل الفسخ ما يكون
 مال فيه تبعا كالنكاح فالرهزل امانة الاصل باء يتواضع على
 اذ يتناكح ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب من المثل
 للحديث السابق او في قدر البذل باء يتواضع على اذ يذكر
 في العقد الفسخ ويكون المره لفاقا اتفقا على الاعراض عن الرهزل
 والبناء على الطد فالمره لفاقا اذ اتفقا على البناء على الرهزل
 فالن امانة فلهما فكذا في البيع واما عند ابي ح فيحتاج الى
 الفرق بين النكاح والبيع وجهه اذ البذل في البيع واء كاه
 وضعا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مق بالايجاب الركينة
 فيجب صحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما
 شرع اضمارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المق ثبوت المحل في
 الجانبين المتبادل والتنازل والتفقا على اذ لم يحضرها شيء من
 الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقيض المره
 الفاء وهو رواية محمد بن ابي ح بخلاف البيع لانه الثمن مق
 بالايجاب في صحة العقد بالثمن وقيل المره لفاقا وهو رواية
 ابي س عن قيس على البيع او جهنم عطف على قوله وفي قدر
 البذل اى الرهزل امانة يكون في جنس البذل ففي الاعراض اى
 صورة الاتفقا على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفقا
 على البناء يجب من المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلامر
 اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لانه المال لا يشبه بالرهزل ولا الى
 ثبوت التواضع عليه لانه لم تذكر في العقد بخلاف التواضع
 في القدر فانه المتواضع عليه قد كتم في العقد مع الزيادة وهو
 بخلاف البيع فانه فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح

بدو تسمية الثمن والنكاح يتبع بدو تسمية المهر وفي صورة
 الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في اداء
 الاعراض والبناء روي محمد بن ابي حمر المثل لانه الاصل
 بطلان المسمى حلاً بالمهر لئلا يصير المهر مقصوداً بال
 بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر
 مهر المثل وروي ابو سعيد عن المسمى قبل اعلى البيع و
 عندها اللازم مهر المثل بناء على اصلها من ترجيح المواضع
 بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجاء المواضع وعدم
 ثبوت المال بالمهر لولا المتواضع عليه لعدم التسمية
 فيلزم مهر المثل وهذه هي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال
 فيه مقصوداً حتى لا يثبت بدو الذكر بالخلع وخوذه يعني
 الطلاق على مال والعقود عليه والصلح من دم العمد سواء
 هل لا في الاصل والقدرا والجنس كما اذا خالع عن اثنين
 بطريق الرهن باء يقول الزوجان خالع ولم يكن بينهما خلع
 او خالع على الغين مع المواضع على ان المال الف او خالع
 على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق
 على مال والعقود عليه وخوها في صورة الاتفاق على الاعراض
 والاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض
 والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعاً ما عنده فلم يرجح
 العقد على المواضع وما عندها فلا الرهن بمنزلة
 خيار الشرط والخيار بطلانها لانه قبول المرأة للتمتع
 للبريق فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا
 قال الرجل لامرأة انت طالق ثلثا على الف درهم على انك

بالخيار ثلثة ايام فتأملت قبلت فعندها يقع الطلاق ويلزم
 المال وعندها ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق
 وانه اختارت او لم تر دعوى مضت المدة فالطلاق واقع
 والا فلا لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندها يقع
 الطلاق ويلزم المال لانه لا اش للمهر في ذلك فانه قيل المهر
 وانه لم يؤثر في التصرف كالطلاق وخوذه الا انه مؤثر في المال
 حتى لا يثبت بالمهر اجيب بانه المال هو ما بطريق التبعية و
 في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط قد ابتاع وكم
 من شئ يثبت ضمناً ولا يثبت قطراً والتبعية بهذا المعنى
 لا ينافي كونه مقصوداً للمعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فانه
 قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اش الرهن فيه اجيب بان
 تبعية في النكاح ليس في حق الثبوت لانه يثبت وانه لم يذكر
 بل بمعنى انه الموقوع هو الحل والتمسك لا المال وهذا لا ينافي
 الاصاله بمعنى الثبوت بدو الذكر ويتوقف وقوع الطلاق
 على مشيئتها اى ارادة المرأة الطلاق عنده لا مكان العمل
 بالمواضع بناء على ان الخلع لا يفيد بالشرط ما الفاسدة
 بخلاف البيع وهو ان الرهن يبطل الا براء اى ابراء الغريم
 والكفيل لانه فيه معنى التملك ويرتد بالمرء فيؤثر فيه الرهن
 كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى تسليمها بطريق
 الرهن يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن
 طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بعده اى بعد طلب
 المواثبة التسليم اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية
 لانه التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة

يكون استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا
 بالحكم وكل من الحما والرهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل
 التسليم ومنها من العوارض المكتسبة التفة فان
 التسليم باختياره يعمل على موجب العقل مع بقاء العقل
 فلا يكون سناويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لعينين
 احدهما اعم وهو خفة تعثر فرجا او غضبا فتعثر على
 عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثبات بخلاف العتمة
 فيتناول ارتكاب كل مخطور والاخر خفى هو المصطلح
 ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفها من وجه لوجاهة
 عاقبته وانه كان مشروعا ومجودا باصله فانه البر والاحسان
 وانه الى السرف والطفيلان وهو لا ينافي الاهليتين
 اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكان العقل والبدن
 الا انه التسليم يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا
 يتحمل امانة الله مع فينحصر بالاداء في الدنيا ابتداء ويجازى
 عليه في الآخرة ولا ينافي التسليم ايضا التصرفات لانه اذا بقى
 اهلا لتحمل امانة الله وجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق
 العباد وهن التصرفات بطريق الاولى واتفق على منع مال
 من يبلغ سنهما القول مع ولا تؤتوا السفهاء الاية الى
 الرشد عندها لانه تع علق ايتاء الاموال اياهم بايناس
 رشد وصلاح من هم حيث قال الله تع فانه انشئت منهم
 رشد اى عرفتم ورايتهم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
 للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنده اى سن الرشد
 عنده اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو

انه يبلغ سن الجديد وهو خمس وعشرون سنة فانه اقل
 مدة البلوغ اثني عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقلا
 ما يمكن انه يصير المرء جدا ذلك وهو لا ينكت عن الرشد
 الا نادرا مقام الرشد على ما هو التعارف في الشرع من
 تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد
 ثني وعشرين سنة او ثني عشر سنة الرشد او لم يوشى ثم
 اختلف اى بعد الاتفاق على منع مال من يبلغ سنهما
 اختلفوا في جرم من سنة بعد البلوغ وهو منع نفاذ التمرة
 القول ثمة مطلقا لم يجوز الامام الجرم على التسليم
 سواء كان فيما يبطل الرهن او يحتمل الفسخ او لا لانه
 من مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا
 فلا يمنع وذلك لانه الخطاب بالا هلية وهي بالتميز وال
 التسليم لا يوجب نقصا تاما فانه بل عدم عمل به مكابرة و
 ترك الواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويجبى
 في ديونة العباد ويصح عبارته في الطلاق والعقاق والنذر
 واليمين واقراره على نفسه بالسباب العقوبات التي تندرج
 بالشبهات مع انه ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوابه
 الى الجرم فيما يقبل الفسخ ويبطل الرهن كاليبيع والجاره
 والرهبة حقه للدينه والمسلمين اما الاول فلانه غايته
 ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعقوقها عن المؤمن في
 الآخرة من الدنم وفي الدنيا من المؤمن حتى وانه امر
 عليها واما الثاني فلانه لا يضيع اموال الناس بسببه فانه
 التسليم باسرافه واتلافه يصير مصلحة لديونة الناس

ومضنة كاستيجاب النفقة من بيت المال فلا يس
 فيصير على المسلمين وبالأول على بيت مالهم عيالاً و
 الجواب انه النظر له لديه وللمسلمين كالعقود عن الكبيرة
 جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضرراً فوقه من
 الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عمارته اذ بالبيان باء فضل
 النساء على سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع
 المسافة وشرعاً خروج من عمرات الوطن بقصد سير
 ثلثة ايام ولياليها فافوقها سيراً وسطاً وهو لا ينافي
 الا هليتين والاحكام وهو ذلك بسبب التخفيف
 الكاملة لم مقام المشقة اذ جنسه لا يخ عن مشقة ما اقلها
 التحرك وامتداده مطلقاً اي سواء حصل المشقة او لا
 بخلاف المرض فانه منه ما ينفع الصوم كالتمتة ومنه ما لا
 لا يضره اي لا يوجب اذ دياره كالبرص الابيض فلم يتعلق
 الرخصة بنوعه كاشقة بعض اصحاب الحديث بل بالمرض
 الذي يوجب المشقة فيؤثر في قضاة ايام ذوات الاربع
 اي يسقط السفر اذ شرط لذوات الاربع من الصلوات
 حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلاً عندنا وكما ظهر للمسافر
 ونجده سواء وعند الشافعي حكمه بثبوت الرخصة للمسافر
 والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما
 في الافطار واذا فاتت له الاربع وقد تمامه في بحث
 الرخصة والعزلة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء
 فاء القصص بالسفر انما ثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
 وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل حال القضاء فلا يجوز

القصص كما انه ما فات في السفر لا يقضي في الحضر الا ركعتين فاء السفر
 والحضر لا يغيران الفائتة لانه ما ثبت في الذمة لا تغيب حال و
 يؤتى السفر ايضا في تأخير وجوب اداء الصوم الى اذ رأت
 عدة من ايام اخر لا في السقطة حتى اذا ادنى يقع فرضا لكنه
 اي السفر لكونه اختيارياً مكسوراً بالمعبد غير موجب لضرورة
 لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لانه المسافر قادر على
 الصوم من غير ان تلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اي اصبح
 صائماً وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر في رمضان
 رمضان قيد الاستلزام وذلك لانعدام الضرورة الداعية
 اليه وتقرر الواجب الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره
 فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لم تكن
 الشبهة في وجوبها باقتناء السبب المبيح بالفطر قبل التقرر
 في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا
 تكلف للصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك
 وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة
 بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط
 الكفارة اذا افطر المقيم العاظم على الصوم في رمضان ثم
 سافر لانه قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
 اقتناء شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العاظم على صوم رمضان
 فافطر حيث لا يجب الكفارة لانه المرض سماوي يبين به ان الصوم
 لا يجب عليه واحكامه من السفر يشترط بالخرج استحساناً لا
 بالاشي وهو ما روي بطريق الشرح عن رسول الله وعن
 اصحابه رضاه انهم تركوا برخص المسافر مجاوزتهم العزل

والقياس انه لا يشترط احكامه الا بعد مضي السفر لانه حكم العلة
لا يشترط قبلها لكنه ترك لما روينا وفي الاقامة قبل الثلثة
اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها او موضع
الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير
موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان نسبة الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعد هارفع له
والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد
المقواب واخرى على ما ليس بعين خو ومن قتل مؤمنا
خطاء ورفع عن اثم الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا
وفسره بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمي صيدا
فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمام
قصد محله وجان انه لو اخذ به دليل ربنا لا تؤخذ اذ نسيان
او اخطانا الوجود قصدنا اقله ترك التثبت ولذا عد في
المكتبة ولا ينافيها من الالهيتين لانه لا يخل بشيء من
العقل وقوس البديهة لكن يصلح عذرا في سقوط حق الله تع
اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا ياتم المخطئ بعد بذل
الوسع كما في العا القبلية والقنوس ويصلح ايضا شبهة في
باب العقوبة من حدود قود حتى لو رقت غير امراته
فوطئها على ظن انها امراته لا ياتم اثم الزنا ولا يحد ولوروى
الى انسانة ظنة صيدا فقتله لا يقتضى لانه عقوبة كاملة فلا
فلا يجب على المذنب ولا ياتم اثم القتل العمد وان اثم ترك
التثبت وان لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك
التثبت والاحتياط اذ يمكن الاحتراز عنه بالاحتياط

لكنه ما

فيصلح

فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باصلاح
الفعل مباح وبترك التثبت مخطور فتكون جنابة قاصرة
تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حق الله
العباد حتى يلزم ضياء العذر وان فاته لوان تلف مال انسانا خطاء
بانه رمى الى شاة ظننا انه صيد او اكل مال انسانا ظنا انه ملكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيعد عسرة المحل وكونه خطاء معذورا لا ينافي عسرة المحل
ولهذا لو تلف جماعة مال انسانا يجب على الكل ضمان واحد
فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل
ووجب البديهة من حيث انها بدل المحل ولذا يتعد بتعدده
لا بتعد الفاعل لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقل
في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيها هو صلة لم يتقابل
مالا ومعنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها
تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت
فيصلح سببا لجزاء القاصر الدائم بين العباداة والعقوبة ويصح
طلاقه ان يطلق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس
فقال طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمفرج عليه
والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ
عن عقل مقام العمل بالعقل بلا حرج وغفلة لانه خفي لا يوقف
عليه بلا حرج ولم يقع مقام القصد في النائم والمفرج عليه ولا مقام
الرضى فيما يتنبى عليه من البيع والاجارة وخوها لانه السبب
الظن انما يقام مقام الشيء عند غفلة وجودة وعدم القصد
في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعلمه فيما

دخول

بمخال

ذكر لانه الرضا نهاية الاختيار بحيث ينفي اشء الى القدمى اس
 البشاشة في الوجه وخوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم
 الرضا في الكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يجز الى اقامة
 شئ مقامه بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها وينبغي ان
 ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدق خصره يعني اذا جري البيع
 على لسانه خطأ بانه اراد ان يستج فجرى على لسانه بعث هذا
 العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصادقا آياه في خطائه
 ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية في عن اصحابنا ولكن مقتضى
 الاصل ان ينعقد فاسد كبيع الكره لوجود اصل الاختيار نظرا
 الى ان الكلام اختياري وينفذ لغوات الرضا ومنها الاكره
 وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول
 ما يعدم الرضا وهو نهاية الاختيار بحيث ينفي اشء الى
 الظكامة وهذا الاكره يعدمه ويفسد الاختيار وهو
 المقصد الى احد طرفي الممكن بتوجيه على الاخر والاكراه لانه
 لا يعدمه لانه الفعل لا يصد عنه باختياره كما سئل اني لکنه
 قد يفسده بانه جعله مستندا الى اختيار اخر بانه يكون الاكره
 بالتلاق النفس او التلاق العضو فانه حرمة كرامة النفس و
 هذا النوع من الاكره هو المباح الى الموجب لا لاجاء الفاعل
 واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس والعضو
 والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بانه تبقى الفاعل
 مستقلا في قصده بانه يكون الاكره بحسبه او قيده او ضربه
 او نحوها مما يوجب غمرا يعدم الرضا وهذا يختلف باختلاف
 الناس فانه لا زال بما لا يفتقر بالضرب والجس وجم

يرتفع ببيان

فالنزب الذين لا يكون اكرها في حقهم بل الضرب المسترج وكذا الجس
 الا انه يكون مديداً يتنجر منه والاشرف فيفتقر بكلام فيه خشونة
 فمثل هذا يكون اكرها لهم قال في المناب او لا يعدم الرضا وهو
 انه يرتفع بحسبه اي بغيره لانه اقول عدة قسما من الاكره شئ
 القول بوجود الرضا فيه وشكلا فانه من يقول بانه اكره يقول
 بانتفاء الرضا عنه وهو اي الاكره مطلقا اي سواء اعدم
 الرضا وافسد الاختيار او لا لا ينافيها اي اهلية المكره
 لنفس الوجوب ووجوب الاداء للقيام الذمة والعقل والبلوغ
 والاكراه مطلقا لا ينافي للخطاب ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب
 من المكره بحال لانه مبتلى في حال اكره كما في حالة الاختيار والابتداء
 يحتمل الخطاب وذلك لانه ما اكره اما فرض او مباح او رخصة
 او حرام وكل ذلك من اش الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة
 كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وياشم اخر كما اذا
 كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على التزك في
 الحرام والرخصة وياشم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما
 يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا كما سبق
 من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهوه
 عند الحامل واوفى له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل
 والضرب ونحو ذلك مما اكره به وانه افسد الاكره الاختيار
 في بعض صور الاكره وهو ردة على صاحب المحصول بحيث قال
 المشهور ان الاكره اذا انتهي الى حد الاجاء امتنع التكليف و
 اذا عارضه امر الاختيار الفاسد اختياري صحيح وهو اختيار الحامل
 يرجح ان الصحيح على الفاسد لانه الفاسد معدوم في مقابلته

الصحيح انه امكن ترجيح بانه يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكره
 على التلاق ما لا الغير كاستيقاق والاى وان لم يكن بانه لا يصح تلك
 الفسبة كالاكره على الاقرار وسائر الاقوال كاستيقاق ايضا
 بقى الحكم منسوبا الى الاختيار بالنسبة في التصرفات المصادرة
 من المكره كل ما منسوبة الى هذين القسمين ما يمكن نسبت
 الى الحامل وما لا يمكن فيشرع في بيان التصرفات بحسب هذين
 القسمين فقال في الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكونه التي لغيره
 المراد بقولنا يصلح التي للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المصد
 بنفسه فاذا جعل غيره عليه بوعيد تلف صار كأنه فعله بنفسه و
 بقولنا لا يصلح التي لم انه لا يمكن مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا
 جعل غيره ببق مقصورا عليه في الاقوال لا يصلح المتكلم التي
 لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المراد بلسانه غير حسنا على وجه لا يبق
 للمساء المتكلم اختيار اصلا فانصرفت الاقوال باحكامها
 بالفروع عليه ان على المتكلم فانه كان القول مما لا يفصح ان لا يحم
 الفصح ولا يتوقف على الرضا لم يبطل ذلك القول والمراد
 حكمه بنها الاكره كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها
 قول القائل طلاق وعناق والنكاح ورجعة وعنفقا من
 واليمين كذا انذر ظهار وايلاد وفي هذه تصح مع الاكره
 عند قضا عشر فانه هذه التصرفات لا تشمل الفصح وتتوقف على
 الاختيار ووجه الرضا حتى لو طلق او اعنت او تزوج بالاكره
 صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرع مع انها بعد ما الاختيار
 بالحكم فلان لا تبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكره اولى
 فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او جسي على قبول مال الطلاق

اسى على انه تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم
 مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخوله تطلق لوجود الطلاق
 من الزوج والقبول من الزوجة بدون اس بدونه لزوم المال عليها
 لانه موقوف على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيره حيث
 يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امراته على مال يلزم ان
 اسى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكره لا يمنع واما الثاني
 فلانها التمتع طائفة بانظر ما سلم لها من البيتوتة والا
 اسى وان لم يكن مما لا ينفخ ولا يتوقف على الرضا بل يكون
 مما ينفخ ويتوقف عليه فسد ان ينعقد فاسدا اما الا
 الانعقاد فله صدور على اهل في محله واما الفساد فلعدم
 الرضا كالبيع ونحوه من الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكره
 المبيع او غيره الاقاريس كلها اس من المليات وغيرها لقيام
 الدليل على عدم المنع به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكره
 عليها قسما بعضها كالاقوال في احتمال كونه الفاعل الى الحامل
 فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكراه الاكل
 بقم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكام
 المتعلقة به من حيث هو ملكا اذا اكره الصائم صائعا على الاكل
 فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث
 انه اتلاق كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات
 في انه الضمان على ايها وكذا الزنا فانه الوسطى بانه الغير لا يتصور
 فلو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اختلف الجارية بذلك
 ففيه الاختلاف المذكور وبعضها لا يسى كالاقوال بل
 يحتمل كونه الفاعل الى الحامل وهو قسما لانه اها ان يلزم من

من جعله آلة تبديل محل الجناية او لافاء لزوم من اليه تبديل محل
الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا كما في الاقوال ولا يتعلق بال
الحامل ذل ونسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الالة عماد على موضع
بالنقص لانه تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما عمله
بالاكره على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
الاكره لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل وليس ضاه
على خلافه ضاه الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا
فعل غير كانه طائعا لا مكرها ولم يمثاله تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كاكره محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لانه الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلم يجعل الفاعل آلة للحامل
يلزم للجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه
فلا يتحقق الاكره والثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية
مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكره على البيع والتسليم
اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل ذل ونسب الى الحامل
وجعل الفاعل آلة لزوم التبديل في محل التسليم باء يصير مقصدا
لانه التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على بديل
الشيء لا يصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل تماما للعقد حتى اذ التمس بملك المبيع
ملكاً فاسداً لان عقد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وال
اس وانه لم يلزم من اليه تبديل محل الجناية نسب الحكم الى
الحامل ابتداء لان نقله من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض
المشايخ كالتلاني النفس والمال فانه يمكن للحامل ان يأخذ

الفاعل فيضرب به نفساً او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء
فوجب الجناية من ضاه المال والقصاص والدية والكفارة عليه
ان على الحامل فقط ان يبادر مشاركة الفاعل للحامل في ذلك
الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمد فقتله
فالقصاص على الحامل فقط لانه انما اكرهه على مجبول على مقتضى
الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة
الالة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاق الفعل الى
الحامل الا الاثم فانه وانه كان موجب الجناية الا انه ليس على
الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لانه الفاعل آلة
لا يصح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني عمداً
غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور قصد
بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه
انه لم يلزم تبديل محل الجناية لانه يحتاج الى دين الحامل وهو
عدم قيام الفاعل به فينتفي الاكره واذا لم يكن جعله آلة لزوم
الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصد قتل نفسه محتمل
واما الفاعل فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايتانه
نفسه على من هو مثله والحرمان انواع لا فرغ من بيان حكم الافعال
المكره عليها في انها من تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم
الاقسام عليها عند الاختيار في انها تكون حرما او مباحا او
مرخصا فيه فالحرمان انما انما يحتمل القوط الاول والثاني
اما ان يحتمل الرخصة او لا فمن هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا
لا يحتمل القوط ولا الرخصة ونوع يحتمل القوط ونوع

يحمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى وحقوق
العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحمل السقوط او لا فشرع في
بيان هذه الاقسام فقال والحرمان انواع ثلثة الاولى حرمة
لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل
او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل
يكره لانه دليل الرخصة خوفاً من الهلاك والقاتل والمقتول في
ذلك سواء فانه استويا لا يحل للمقاتل ان يقتل غيره لتخليص
نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير
اشتم ان فعله لانه الطريق المؤتمن من الجرح ما لنفسه والزنا فانه لو اكره
بالقتل ونحوه اشتم ان فعله لانه فيه فساد الفرائض كانت المرأة
مكسوة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا واما زنا المرأة فتحمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل
او القطع يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين منع القتل
الذي هو المانع من الرخص في جانب الرجل لانه تسبب الولد
عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والعد عنها والثاني
حرمة تسقط كالجنس والختان والميتة فالملج من الاكره
بانه كان بالقتل او القطع بينهما لانه قد استثنى عن تحريم الميتة
ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فبقى اللبنة
الاصلية ضرورة في الاكره الملج بخوف تلف النفس او العفو
نوع من الاضطرار وان اقتص الاضطرار بالمخصة يثبت في الاكره
بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العفو فلو امتنع
المكره على اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم ان كان عالماً
بسقوط الحرمة والاى وان لم يعلم بسقوطها فيجب ان لا يكون

ا كما في المختصم

انما اصرح به في المبسوط واما الاكره غير الملج فلا يبيح المحرمات
لعدم الاضطرار لكنه يورث الشهرة حتى لو شرب الخمر باكره
غير ملج لا يحل ولا يثبت حرمة لا تسقط لكنه لا يحمل الرخصة
ان لا يحل مطلقاً لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحر
للحرمة وهي ان الحرمة اما في حقوق الله تعالى او متعلقة بهما
بمعنى كونه تركها حراماً التي لا يحتمل ان السقوط كالتكلم بالكفر
ان يكلام بموجب الكفر فانه الاكره اكره على حرام لا يسقط حرمة
وهو تركت الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط
بحال فانه الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر
كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالفظ فيكون حراماً ابداً الا ان
الشنايع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان يقوبه ثم لا منى
اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في حقوق التي تحتمل في الجملة كانه
كالعبادات فانه الاكره على ترك الصلوة مثلاً اكره على حرام
لا يحتمل السقوط لانه حرمة ترك الصلوة متى هو اهل للوجوب
مؤبدته لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى
محتمل للسقوط في الجملة بالاعتذار وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات وترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث
بالملج من الاكره وذلك لانه في اجراء كلمة الكفر على اللسان
قوة التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوجدانية والنبوة
وما يتبعها بالقلب وهو ليس كما كان الاجراء ككفر صورة كان
حراماً لانه الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بقوت حجة في
النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حق العبد في
النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد والمستوى

كالاعذار والغيب والنقاسم

الحقانية والحاجة وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد على
هنا لانه ينفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم ينفوت معنى
فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبح حتى
قتل فقد صار شهيدا لا عزاز الدين الله تعالى واذا اكلم
فقد رخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوق
الله تعالى كاقبياد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في
الاحرام واما في حقوق العباد عطفه على احوال في حقوق الله
تعالى كالتلفيق ما لم يمسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق الله
العباد بالمعنى المذكور لانه عزلة المال حق للعبد للحرمة
متعلقة بترك العتق لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة
الظلم مؤبدة لكنها تجوز الرخصة حتى لو اكره على التلفيق
اكرها ما لم يتجاوز فيه لانه حرمة النفس فوق حرمة
المال لكونه مهانا مبتذلا والاكره لابن ولعزلة المال
في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون التلفيق رخصة فيه
بالتقاضي للحرمة فانه صريح حتى قتل كانه شهيد للبذل نفسه
لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العباداة بكل وجه بناء
على انه الامتناع من الترتك فيها من باب اعزاز الدين قيودا
الحكم بالانسان فقالوا كانه شهيد ان شاء الله تعالى وحكمه اي
حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق
العباد حكم ما في حقوقه تعالى من حكم حرمة متعلقة بحقوقه
تعالى بنوعيهما في انها لا تسقط ولكنها تحمل الرخصة
بالمعنى كما سبق اننا الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث
الاصول عن الدلالة من حيث تسقط عنها الاحكام

الحاجة

وطريق

وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة وهو الاحكام
بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحت الجهد اي المشقة وفي
الاصطلاح استغراق الجهد او اى بذل تمام الطاقة بحيث
يحسر عن نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي
الفرعي عن دليله اللام في الحكم لا يستغراق اى كل حكم حكم
عن دليل دليل فيخرج بذل العقل وسعة في معرفة حكم شرعي
لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحثية وبذل الفقيه
وسعة في معرفة حكم شرعي او شرعي غير شرعي وهذا التعريف
على قول من لا يبرح يخرج الاجتهاد كما هو الصواب عما
سيأتي انشاء الله تعالى وانما اقل استغراق الفقيه الجهد
كما قال القوم لانه فيه دور لانه الفقيه مراد في الاجتهاد
فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد وواخذ المجتهد في
تعريف الاجتهاد وواخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرط
مطلقة وهو المستقل بالذهب كالحج والشافعي ومالك
واحمد رضي الله عنهم وانما قيد بالطلاق لانه في القيد يكنى الاطلاع على
على اصول مقلده لانه استنباطه على حبرها ان يجوز علم
الكتاب اى القراءة المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بعينه
لفظة اى افراد او تركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف
والنحو والمحاق والبيان سليقة او تعليل او معانيه من
شرعا سوار كانت منزهات الالفاظ ومنوطات الاحكام
الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او مجزئ او مركب
او نسخ او منسوخ او غير ضابطه ان يتمكن من العلم
بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يجوز علم السنة الله

ادراك الاجتهاد

الاصطلاح هو كل حكم شرعي في دليله

الحجوه بمعنى الجرح

المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمقتضاها ان لفظها الدال
على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص والعام
وغیر ذلک مما ذکرناه وسندھا من طریق وصولھا
الى ما من تواریخ غیره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة
والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرھا و
طريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم
لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وانه
انه يحوي علم موارد الاجماع لتلاخيالفه في اجتهاده و
لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
المازوم بالسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الله
الاجتهاد وشمس ولا يتقدمه الا انه منصب الاجتهاد
في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فمن طريق له في
هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة وذلک
وانه امکن الالتماس لک طريقهم وانه يحوي علم وجود
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والقبول
والمراد المرود منها وحكمه ان اثر الاجتهاد الثابت
به غلبة الظن بالحکم على احتمال الخطأ في ذلک الحكم
فلا يجرى في القطعیات اصولا وفروعا فاذا كان فيه
احتمال الخطأ فالمجتهد یخطئ وتارة وبصیب اخر
اخری خلافا للمعتزلة فانهم يقولون انه كل مجتهد مصیب
بناء متعلق بقوله خلافا على انه الحكم عند الله تعالى واحد
عندهما ومتعدد عندهم فانه المجتهدین اذا اجتهدوا
في حادثة واحدة فالحکم عند الله تعالى واحد منها

وعلى رأيهم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولاً انه لو لم تعد
لكلف بغیر المقدور يعني انه المجتهدین كلهم باصالة الحق ولو لا
تعدده لزم التكليف باليس في وسعهم ولهم ثانياً انه لا صحة
للاجتهاد في الحكم ونحوه من مثل الاجتهاد في امر القبلة يعني
انه اجتهاد المجتهدین في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة
عند التماس ما هو الحق فيه اي في امر القبلة متعدد اتفاقاً فكذا
ههنا عدم الفرق وانما قلنا انه الحق فيه متعدد اتفاقاً لان
المصلي يأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات
بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبله لما تآدى فرض من
اخطأ واللازم بطل لعدم الامر بالعادة فانه قيل تعدد
الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان
واحد فاللزوم ممة وانه اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وهكذا عند
اختلاف الرسل بانه يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع
اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجباً على
مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى
مقلديه قلنا في الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد
لا صابة للحق يعني لانه المجتهد مكلف باصالة الحق بل انه
بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق
نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو
حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يقيد الاجرة وجوب
العمل بوجبه فلا يلزم عبث فانه قيل المجتهد مأثور بما أدى

اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق اجيب بان يكون في المأمور
 به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظني المجتهد وان كان
 صادرا خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي
 المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استخراج الجهد في الطلب
 فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على
 خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
 ويجرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واستمر
 اجتهاده الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا واما
 بالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لانتم ان
 الحق في امر القبله متعدد وكيف ولو تعدد لما فسد صلوة
 مخالف الامام عا لما حاله اذ كان لو كان كل مجتهد مصيبا
 لصلوة المخالف لا اجتهاده لاجتهاده جميعا في جملة
 القبله نظرا الى الواقع وفساد صلوة يدل على حقيقة مذهبا
 واما عدم اعادة المخطئ للكبيرة صلوة فليس لا صابتها
 الحق عند الله تعالى بل كونها اى الكبيرة غير موق بالذات
 حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرم فيه الاتساع بالانتقال
 عن عينها الى جهتها ثم منها الى جرة التحريم والى اى
 جرة كانت المراكب في النوافذ واما الحق بالجملة التي رخصها
 الله تعالى وامر بها وعند حصول الحق لا يبايى بانتفاء الجملة
 الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذا تغير به الله
 الاجتهاد لانه الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع
 المتنافيين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد و
 كل منهما فاسدا وصادا المقلد مجتهدا وخالف الحكم الذي

اعتقده تقليدا بالاجتهاد فانه الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع
 المتنافيين والالزم النسخ بالاجتهاد وهو الخلف
 بيننا وبينهم انما هو في الشريعات العقلية كما بحثت في
 بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان
 الملتزمين اجمعوا على وحدة المصيب في العقلية الا عند بعضهم
 ان بعض المعتزلة وهو ابو الحسن الغبيري والجاحظ فانها
 قد لا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو جلد لانه المصد
 فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث
 العالم وقد هما وجوان رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك
 ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اى بالنظر الى
 الدليل لبذل تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر
 الى الحكم لتتبع الحسنة على الاجتهاد المخطئ حيث قال عم
 لعرو بن العاص احكم على انك اذا اصبحت فلكت عشر حنة
 حنات واذا اخطأت فلكت حنة والحنة لا تترب
 على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحنة للم
 للمشقة الاجتهادية لا لصابة في الدليل لانا نقول الدليل
 اذا لم يكن شرعيا فالأخذ به انه لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل
 عليه اية بدري فلا اقل من انه لا يؤدي الى الثواب وقيل لا اى
 ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتها وهو اختيار
 الشيخ ابن منصور لا صلا في الخطأ في الحديث يعني ان
 الخطأ المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق ينصرف
 الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتها قلنا
 لو سلم الاعتقاد به في الاصول يعني لانتم اقل ان افتضاه المطلق

امر ابتداء وانتها

الكمال يعتد به في مسائل الأصول فانه امر خطافي لا عبرة به في مقام
 الاستدلال ولو لم ذلك فقد خلف ههنا مقتضاه الذي
 هو الكامل لما منع ترتيب الحجة فانه الحديث لما دل على ترتيب الحجة
 على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب
 على الخطاء من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اى على الخطاء
 ولا ينسب اليه الضلال بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس
 عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا انه
 انه يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فخطاى الس
 المجتهد بتقصير منه وترك مباينة في الاجتهاد فانه
 يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضه على بعض في
 مسائلهم الاجتهادية كانه مبنيا على انه طريق الصواب بين في
 زعم الطاعين وهو ان الاجتهاد لا يجزى اعلم انهم اختلفوا
 في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة فقط هل يجوز
 ام لا فقل يجوز وقيل لا للمجوز او لا لولزم العلم بجميع
 المأخذ لنزاهة العلم بالحكام كلها لانه لازم له لكن قد ثبت من
 المجتهد بالاتفاق كالكث في بعض الاحكام لا اذرى وثانيا
 انه امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن
 الاول انا لانهم ان لازم لجواز ان يعتزى ما يمنع من الترتيب
 كتعارض الادلة وعدم المجال للمقدور الواجب من الفكر لتشوش
 واستدعائهم ز مانا وعن الثاني انا لانهم ذلك لجواز تعلقاتها بما
 لا يعملها تعلقات لا يظن بالحكم الابعاد في المحيط بالبعوض يقوى
 احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل
 تضعف او ينعدم فيحصل للمنافى انه كلاما لا بعلمه تحتمل كونه

امر ابتداء وانتهاء

مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب انه المفروض حصول
 جميع ما يتعلق به في ضلته نغيا وثباتا اما باخذه عن المجتهد او
 جمع اماراتها التي قرررها الائمة وضموا كلاما الى حجة فيحصل
 ظن عدم المانع ولدت دبينها توقف ابن الحاجب وترك
 اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزى هو الصواب
 المروى عن الامام لانه في حد الفقيه هو الذي له ملكة الاستدلال
 المستنباط في الكل وانه العقل يجوز ان يعلم بعض الاحكام
 عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو
 الفقاهة كالبلاغة وسانت العلوم التي هي عبارة عن المد
 الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
 بل نوع منه من شكر وشكايه او مدح او ذم على مقتضى الحال
 لا يكون بليغا ويجعل قصده لطلب الخواص والمزيا بمنزلة انه
 العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام
 على مقتضى الحال حتى يعتد بقصده اياها فكذلك الاجتهاد
 فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم
 شرعي فرعى عن دليله فلا يتأني ذلك صدور الادرس من
 المجتهد السابق قد رفع قيام الاختتام بعونه الملك
 العلم عن نفايس عرايس الكلام التي رصفتها ماشطة
 العقل ببناء الافهام وكسيتها حلك البياء والاعلام
 ايدى العبارات والسنى الاقلام ليلة الجمعة السابعة و
 العشرين من رمضان المبارك سنة ثمان وخمسين وثمانمائة
 تمت قد وقع الفراغ من يد الفقير الى الله الباقي ابراهيم
 بن عثمان اذا حضر لم يهرق ولم يذكس اذا غاب غفر الله له

٢٧١

ولو الولد واحد واليه ولا ستاده لكن ان
في دار الجنان في الضحوة الكبرى في يوم خميس
من اخر الصفح الخيس في سنة كذا
١٢٢٠ الهـ

Süleyman ve U Kültüphanesi
Bali